

ISSN 1112-5020

***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

16

2016

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 16, Septembre 2016

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

Revue en ligne paraît une fois par an

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum) et 5 mots-clés.

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

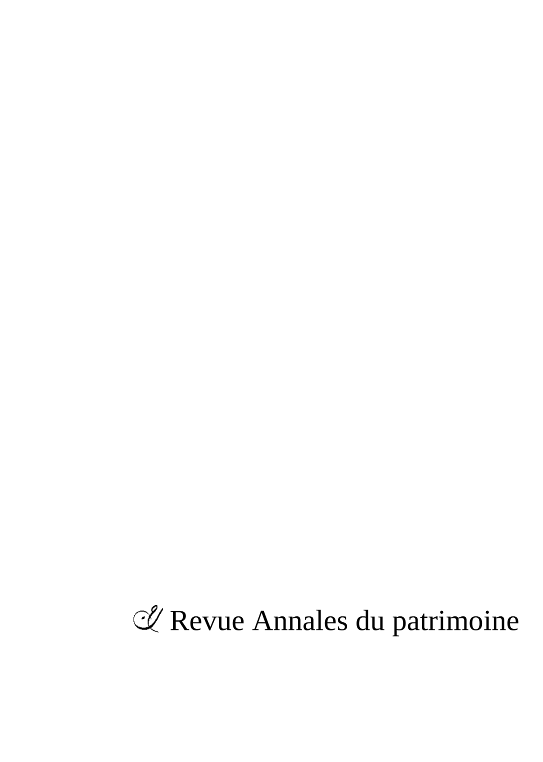
La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire



Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 7 - 23
ISSN 1112-5020

Ibn Arabi et Jean de la Croix deux poètes mystiques

Dr Azouz Ali Ahmed
Université Queen's, Kingston, Canada

Résumé :

Frappée du sceau de l'universel, l'expérience mystique ne cesse de soulever des interrogations à la fois sur ses fondements (ses assises théoriques, spirituelles et culturelles) et sur les différentes voies qui lui permettent de s'inscrire dans l'ordre des choses comme un phénomène social inéluctable soutenu par des penseurs, des artistes, des femmes et des hommes de Lettres exceptionnels. Dans notre article, nous nous intéressons à deux grandes figures du mysticisme : Ibn Arabi (560/1165-638/1240) et Jean de la Croix (1542-1591). A la lumière d'une étude stylistique à visée comparative de deux de leurs compositions poétiques, que nous situons dans une plus large perspective (historico-sociale), nous montrons comment le même désir (concept sur lequel un détour lacanien s'impose) de Dieu s'exprime Chez Ibn Arabi, par le moyen d'une écriture de l'entre-deux qui se singularise par un enchevêtrement structuré des dimensions philosophique et littéraire. Tout comme chez Jean de la Croix, par une écriture poétique d'un lyrisme qui, avec une rare subtilité, entretient une forme d'équivocité constitutive du discours exprimant l'amour divin avec le langage de l'amour profane.

Mots-clés :

mystique, transhistoricité, amour divin, fragment, désir.

Ibn Arabi and John of the Cross two mystical poets

Dr Azouz Ali Ahmed
Queen's University, Kingston, Canada

Abstract:

Stamped with the seal of the universal, the mystical experience never ceases to raise questions both on its foundations (its theoretical, spiritual and cultural foundations) and on the different paths that allow it to be part of the order of things like an inescapable social phenomenon supported by exceptional thinkers, artists, women and men of Letters. In our article, we are interested in two great figures of mysticism: Ibn Arabi (560H/1165-638H/1240) and John of the Cross (1542-1591). In the light of a stylistic study with a comparative aim of two of their poetic compositions, which we situate in a

Publié le : 15/9/2016
5aaa@queensu.ca

broader perspective (historico-social), we show how the same desire (concept on which a Lacanian detour is required) of God is expressed, in Ibn Arabi, by means of a writing of the in-between which is distinguished by a structured tangle of philosophical and literary dimensions.

Keywords:

mystic, transhistoricity, divine love, fragment, desire.

Transhistorique[(1)], l'expérience mystique a toujours, sous des formes diverses, toutes aussi singulières que porteuses d'étrangeté, marqué de manière significative la vie des hommes et des femmes en quête d'une spiritualité inscrite en dehors des institutions religieuses et de leur canon (normes). Dans "La fable mystique", de Certeau met en relief la profondeur historique et sociale de ce phénomène ontologique : Au commencement de la tradition qui trace une folie sur les bords du christianisme, il y a cette femme. Son apparition date du IVe siècle, racontée par "l'Histoire lausiaque" de Palladios. La folle erre dans une cuisine, à l'intérieur d'une véritable république de femmes (elles sont quatre cents), couvent égyptien que Pacôme a établi à Mêné ou Tismênai, près de Panoplis. Forme première de ce qui deviendra "Folie pour le Christ". Une femme sans nom qui disparaît aussitôt que reconnue, précède d'autres figures, d'hommes qui portent des noms : Marc le fou (salos), dans la ville d'Alexandrie (VIe siècle) ; Syméon le fou, d'Emèse, en Syrie (VIe siècle) ; André Salos, à Constantinople (IXe siècle) ; etc. Avec les siècles, cette folie monte vers le nord et se fait nombreuse[(2)].

Tel un mouvement irrésistible, une onde de choc suivant une forte secousse tellurique, le mysticisme s'est répandu partout sur la terre, et a connu des périodes d'apogée et de déclin, qui s'inscrivent dans la trame du récit des grands moments politiques, historiques et socioculturels vécus par les nations[(3)]. Ainsi, dans l'espace mohammedien, par exemple, la mystique (ou le "soufisme"[(4)] par antonomase) a eu un âge d'or aux XIIe et XIIIe siècles avant de suivre la pente de la décadence

qui frappa la civilisation arabo-musulmane jusqu'au XIXe siècle. Il est vrai de même que l'intermède de l'Empire ottoman plongea le monde arabo-musulman dans une période assez sombre, qui accentua son déclin civilisationnel. Néanmoins, le soufisme (Ettassawuf) reprit un second souffle dès l'amorce de la renaissance(5) de la sphère islamique au XIXe siècle, soutenue vigoureusement par des penseurs comme Djamal Eddine al-Afghani, Mohamed Abdou, un de ses disciples, et au XXe siècle par Mohamed Iqbal. Par contre, la mystique chrétienne, selon de Certeau, qui en dresse un remarquable et critique panorama dans "La fable mystique", s'est, elle, progressivement estompée au XVIIe siècle. Mais des signes probants révèlent, depuis ces trente dernières années, un retour, même encore timide, à la tradition mystique dans le monde occidental. D'un autre angle de vue, mettant en relief la dimension universelle du mysticisme, Dermenghem observe que : La doctrine et l'expérience mystique ont certes des formes plus ou moins parfaites et authentiques, mais sont essentiellement universelles, de même d'ailleurs, que leurs déviations, leurs perversions et leurs caricatures. La théorie de l'union mystique avec Dieu implique naturellement une conception de Dieu et de l'âme. Socrate, Platon, Aristote et Plotin ont fourni les bases métaphysiques de ces conceptions(6).

Cette universalité de l'expérience mystique, mais également son enracinement philosophique - en particulier platonicien - se retrouvent chez deux grands poètes appartenant aux sociétés musulmane et chrétienne, Ibn Arabî (560/1165-638/1240) et Jean de la Croix (1542-1591) qui sont cependant nés sur une même terre (l'Espagne, Bilad el Andalus). Celle qui permit la fulgurance d'un âge d'or, moment de convergence, de rencontre et de dialogue entre des civilisations assises sur le socle des trois religions monothéistes appartenant à un même large espace géographique, le Moyen-Orient. Dans notre article, tout en mettant en relief la poétique du fragment qui caractérise l'œuvre de Jean de la Croix, celle d'Ibn Arabi et leur rapport à la

question du désir, nous nous penchons en une étude stylistique à visée comparative sur deux de leurs poèmes "Flamme d'amour vive" de Jean de la Croix, et "Chantons l'amour de l'amour" d'Ibn Arabi). Notre analyse nous permet de même de situer les deux compositions dans une perspective plus large, car, pour reprendre Collot[(7)] "toute expérience poétique engage au moins trois termes : un sujet, un monde, un langage".

1 - Poétique du fragment :

Les critiques attribuent le concept de fragmentation au courant de la modernité littéraire et à des poètes comme Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé qui en furent des défenseurs opiniâtres. Sur la question, Jiménez, spécialiste en esthétique, précise que : Si Charles Baudelaire est si souvent considéré comme le premier à avoir défini la modernité et à l'avoir expérimentée dans sa propre création poétique, cela tient précisément à son extrême sensibilité aux ruptures : rupture avec les conventions académiques, avec la grande bourgeoisie affairiste, avec le pouvoir économique et politique qui entend soumettre l'ordre esthétique à l'ordre établi[(8)].

L'ordre établi - qui érige des normes canoniques à même d'encadrer la croyance en Dieu et ses diverses formes d'expression -, c'est celui dont les mystiques s'éloignent pour chercher l'Autre par des voies originales. C'est cet aspect qui a, sans doute, permis à Barthes cette judicieuse réflexion : L'opposition "le couteau de la valeur) n'est pas forcément entre des contraires consacrés, nommés (le matérialisme et l'idéalisme, le réformisme et la révolution, etc.) ; mais elle est toujours et partout entre l'exception et la règle. La règle, c'est l'abus, l'exception, c'est la jouissance. Par exemple, à de certains moments, il est possible de soutenir "l'exception" des Mystiques. Tout, plutôt que la règle (la généralité, le stéréotype, l'idiolecte : le langage consistant"[(9)].

A partir d'un autre prisme, Rappelons que le mysticisme de la poésie baudelairienne, symbolisée par "La mort des amants"[(10)],

restitue avec une charge inouïe de poéticité, tout en la représentant de manière assez remarquable, la métamorphose de l'expérience charnelle en un appel à une fusion du même et de l'autre en Un dans la mort et, en même temps, comme élan vers une vie spirituelle assumant comme réceptacle la transfiguration de la chair en esprit. En conséquence, les amants du poème s'unissent dans l'infini de la mort en une espèce de hors-temps proche de l'éternité, qu'espèrent et à laquelle aspirent les mystiques dans leur tentative d'union avec Dieu.

Par ailleurs, précisons-le, des textes littéraires antérieurs à ceux de la modernité littéraire révèlent aussi une poétique du fragment (en premier les textes saints révélés par intermittence) qui, comme chez Pascal(11), montre une absence d'ordre dans son œuvre capitale, "Les Pensées". Ecart scripturaire qui épouse les ellipses de la vie de l'homme, ses incertitudes, sa fragilité et ses sentiments contradictoires, que la Rochefoucaud met d'ailleurs à nu en se penchant dans les "Maximes"(12), sur l'amour-propre fortement fustigé par les mystiques, pour lesquels seul l'anéantissement de soi (condition d'une renaissance) peut ouvrir la voie de la rencontre possible du divin. A cela, il faut ajouter que la poétique du fragment dans l'œuvre de Jean de la Croix, tout comme dans celle d'Ibn Arabi, est aussi liée d'une certaine manière aux expériences des deux poètes. En effet, la vie de Jean de la Croix, que retrace Bernard Sesé en introduction aux "Poésies"(13), dévoile un itinéraire spirituel assez mouvementé, des étapes extrêmement difficiles - prison dans des conditions de détention éprouvantes, évasion, accusations et mise à l'écart. Donc un cheminement mystique contrarié, et un parcours littéraire chaotique qui impose de fait la fragmentation à l'acte de création poétique pris dans la tourmente de l'imprévisible, des dures épreuves de la vie, mais aussi des jeux de langage et de leur matérialité. Encore que chez Ibn Arabi, auteur de quelques quatre cents ouvrages selon ses exégètes, la poétique du fragment correspond plus à ce qu'on peut appeler des

"haltes", celles de la discontinuité des pas du marcheur qui a quitté l'Andalousie pour se rendre au Maghreb, au Moyen-Orient, pour ensuite revenir en Espagne, aller à la Mecque et enfin rejoindre la Syrie pour y finir sa vie. Ainsi, il écrivit dans les "Futuhat" : "La siyaha, c'est de parcourir la terre pour méditer sur le spectacle des vestiges des siècles écoulés et des nations passées". Au-delà des choix formels que les circonstances - de vie, de formation et de recherche personnelle - imposent aux poètes, la poétique du fragment, selon nous, renvoie aussi au sentiment de perte de l'état primordial, ce que beaucoup de textes religieux rappellent implicitement, qui a vu l'âme se scinder en deux, se fragmenter. Un Argument que Peter Sloterdijk reprend dans "Sphères I"(14) en partant de la réflexion de Sohrawardi un mystique iranien : Les âmes humaines n'ont pas simplement une relation immédiate avec Dieu, même si elles tentent de remonter à leur origine en direction de Dieu. Elles ont eu une préexistence dans le monde des anges ; elles se sont scindées, quel qu'en soit le motif, en deux parties, l'une demeurant en haut, près de Dieu, tandis que l'autre descend dans la "citadelle du corps"(15).

La poétique du fragment s'explique de même, peut-être, par l'irrépressible désir de dire l'indicible et de répéter inlassablement, d'expérience en expérience, les paroles et les gestes qui entrouvrent les portes à une possible rencontre avec le divin, à laquelle un absolu désir ne cesse de projeter. Sous un autre angle, M. Amrani, à partir de l'œuvre romanesque de Kateb Yacine, pense que : L'ambition de dire l'indicible, c'est-à-dire cette quête pathétique car impossible de l'identité, impose donc à Kateb Yacine le choix du fragment comme moyen efficace pour jeter tous les flots de lumière sur une réalité rétive à l'éclaircissement sinon par le symbole de l'ombre furtive de Nedjma, cette femme-patrie inaccessible, comme l'étoile(16).

L'aspect formel évoqué précédemment est une donnée fondamentale pour cerner le choix de la poétique du fragment et

reste dans une certaine mesure lié aux expériences vécues par les poètes mystiques et à leur possibilité (impossibilité ?) d'exprimer ce qui ne peut l'être, malgré l'ineffable, par les mots. Pour Barthes, le fragment s'oppose à ce qu'il nomme la "dictature" du roman dont la forme unitaire, achevée, est sous-tendue par les systèmes idéologiques, en particulier celui de la bourgeoisie triomphante par exemple dans la seconde moitié du XIXe siècle. Mais la recherche fragmentaire des mystiques répond justement à un mouvement en quête d'une Unité primordiale, à jamais perdue ? La création littéraire, comme aventure profane, serait-elle également, au-delà des empreintes idéologiques qui la marquent consciemment ou non, sous une autre forme, l'expression d'une quête d'une quintessence tout aussi mystique ?

2 - L'expression d'un absolu désir :

L'axe principal de la poésie mystique c'est le désir de Dieu. Tous les écrits mystiques (inspirés) l'attestent. Par conséquent, nous devons nous interroger sur cette notion nodale de "désir" qui, depuis la révolution psychanalytique menée par Freud, a montré que des forces inconscientes peuvent être à l'origine de l'action des hommes, et que l'existentiel, c'est-à-dire la vie dans ses diverses manifestations, n'est pas aussi transparent et limpide qu'on ne le croit. En effet, si les activités humaines dans leur expression matérielle et intellectuelle s'expliquent plus ou moins en tant que moyen visant la recherche d'un mieux-être (d'un certain équilibre), du bonheur ou du confort matériel, il n'en est pas toujours de même pour la création artistique qui pose, malgré tout l'arsenal conceptuel disponible, d'énormes problèmes de saisie, de compréhension et d'interprétation. Est-ce une activité insaisissable ? Peut-être pas eu égard aux réponses même partielles qu'elle permet grâce au formidable potentiel analytique déployé par les différents courants théoriques, aux outils d'analyse sans cesse renouvelés. En effet, les travaux de Bourdieu (un sociologue) sur l'art tendent, par exemple, à

démythifier les essais qui penchent un peu trop facilement vers des interprétations sous-tendues par une trop grande part d'irrationnel réduisant la part de scientificité (même relative) dans l'étude des œuvres littéraires. Selon lui, les réalités anthropologiques, culturelles et sociohistoriques ne peuvent être occultées, même si dans "Les règles de l'art"(17), il insiste sur les formidables apports de la littérature dans la connaissance du fonctionnement des sociétés et retient qu'ils en disent beaucoup plus que certains travaux à prétention scientifique de par leur appartenance disciplinaire. Et la poésie mystique n'échappe pas à la règle malgré ses intentions déclarées de tentative de restitution par la parole ou l'écrit d'une expérience, difficilement traduisible, de rencontre, toujours hypothétique, avec le divin.

Qu'en est-il chez les poètes mystiques ? Platon l'explique en partie en écrivant dans "Le banquet"(18): "Le désir crie toujours la misère, et il s'en faut qu'il soit tendre et beau comme on le croit généralement : il est dur, desséché, il va nu-pieds et n'a pas de maison". N'est-ce pas là une description anticipatoire d'un mystique habité par le désir, qui renonce à tout et s'en va sur les chemins poursuivre la quête du divin. Mais, comme nous le verrons dans les poèmes d'Ibn Arabi et de Jean de la Croix, le désir s'exprime autrement que par le dessèchement, beaucoup plus dans la beauté du verbe, et des épanchements qui portent une tendresse infinie noyée dans l'angoisse inexprimable d'un absolu hors d'atteinte. Dans "Philosophie et psychanalyse, regards croisés sur le sujet"(19), Bernard Baas, à la lumière des thèses lacaniennes, appréhende, de manière pertinente, la question du "désir" qui hante les mystiques, en d'autres termes, l'activité désirante du sujet : Il faut donc comprendre, structurellement, le rapport du désir à la chose. Dans son activité désirante, le sujet vise un objet empirique comme désirable parce que cet objet en représente symboliquement un autre. Si l'activité désirante ne cesse de se porter sur de nouveaux objets empiriques, c'est bien

parce qu'aucun d'eux n'est à la hauteur de l'horizon ultime du désir : la jouissance comme fusion du sujet et de l'objet dans une présence sans écart ; autrement dit : jouir de la chose. Car pour Lacan, la Chose n'est justement pas quelque chose ; elle n'est pas un objet empirique, pas même l'objet d'une expérience originaire ; elle est le pur manque (manque de rien) dont procède en général le désir.

Représenter symboliquement l'Autre passe justement par l'érotisme apparemment équivoque que déploient les poèmes mystiques. Compositions qui naissent indéniablement d'un manque. Déficit d'un rien ; un rien qui représente Tout. Un rien qui effacerait le sujet définitivement fondu en l'Autre qui, sans cesse, se refuse tout en se rapprochant, un peu comme dans un mirage où l'assoiffé court, exténué, vers une source qui apparaît pour aussitôt s'éclipser. Mais, pour reprendre, René Char, un des plus grands poètes français du XXe siècle, "le poème est la réalité du désir demeuré désir".

3 - L'intemporel sceau du poème mystique :

Même si l'analyse stylistique du poème offre des difficultés singulières comme le souligne Dupriez dans "L'Etude des styles ou la commutation en littérature"(20), nous essayons de mettre en relief quelques éléments linguistiques significatifs du poème de Jean de la Croix pour l'analyse de son style en comparaison avec celui d'Ibn Arabi. Le poème "Flamme d'amour vive"(21) est composé de six strophes de six vers chacune. Les majuscules que l'on trouve habituellement en début de vers, ainsi que la ponctuation y sont absentes. Signe de ponctuation important en linguistique descriptive, la majuscule marque de manière spécifique le passage d'une phrase à une autre et accorde à ce moment de rupture une sorte de solennité que le poème de Jean de la Croix se refuse. C'est un texte qui se veut porteur d'un souffle ininterrompu. Une sorte de respiration d'une force qui mène à l'asphyxie, à cette impossibilité d'exhaler, de rendre l'air capté en un instant qui n'appartient pas à l'ordre naturel des

choses, aux mouvements biologiques et physiques rythmant et prolongeant la vie des êtres. Une manière singulière d'ébranler son propre "étant", pour reprendre une formule de Heidegger. C'est ainsi que le poème s'écrit dans un hors-temps, et sa forme étonnante, quelquefois agrammaticale, le désigne comme informant le tremblement de l'homme soumis à une expérience qui échappe à son propre entendement. De plus, les temps des verbes du poème de Jean de la Croix sont au présent ou à l'impératif. En effet, un seul vers porte la marque de l'imparfait "les profondes cavernes du sens / qui était obscur et aveugle". Un imparfait qui relève l'indétermination de la durée du temps que le sens a mis pour s'éclaircir, se dévoiler au poète mystique en attente de la communion. L'utilisation du présent et de l'impératif montrent qu'au-delà de la restitution de l'expérience rendue par le poème, Jean de la Croix l'exprime comme s'il la vivait au présent, et à tous les instants qui la rendent mémoriellement présente. De plus, l'impératif étant le mode de conjugaison qui permet au sujet d'exiger l'accomplissement d'une action, Jean de la Croix atténue la force de son apostrophe avec la marque du conditionnel hypothétique "si" (achève maintenant si tu veux, vers 5 de la première strophe) car il est en position de destinataire, de récepteur. Ces éléments stylistiques confèrent au poème une sorte d'intemporalité qui fait de sa lecture une expérience qui transcende l'espace et le temps. Ajoutons à cela le fait que les verbes qui parcourent la trame du poème (blesser, être, achever, vouloir, rompre, avoir, payer, donner, changer, réveiller, demeurer, énamourer) sont de l'ordre de "l'anthropos", c'est-à-dire de ce qui touche à l'humain tout en qualifiant le divin en un langage métaphorique que la figuration essaie de dévoiler en une série d'images cosmogoniques : flamme, caverne, lampes de feu, chaleur, lumière. En outre, et malgré leur tonalité quelque peu tragique, les verbes "blesser", "achever", "rompre" expriment comme les autres verbes une sensibilité particulière et de fait appartiennent, du moins dans ce

poème, au registre lyrique et poétique subsumant une douceur laiteuse, charriant une tendresse infinie que seule peut provoquer la nostalgie ou le désir de l'Autre (Dieu). Il ne serait pas exagéré d'avancer que les poèmes de Jean de la Croix sont, d'une certaine manière, parmi les prémices qui annoncent le christianisme humaniste d'un François de Sales.

Par ailleurs, Jean de la Croix use de figures de rhétorique remarquables. En effet, aux premier et deuxième vers de la seconde strophe "ô cautère suave / ô délicieuse plaie" l'oxymore exprime à la fois la brûlure et son soulagement, car le cautère est un médicament qui brûle ou désorganise les parties vivantes sur lesquelles on l'applique, mais en même temps au lieu de dégager une odeur de brûlé, il est, au contraire, suave, doux et agréable comme le parfum que dégagent les cheveux ou la peau d'une jeune femme à la flamme d'amour vive. C'est pourquoi la plaie délicieuse est une plaie que seul l'amour peut provoquer. Elle demeure une lésion vive parce qu'elle symbolise ce désir latent, ce désir dans lequel se complaire est une forme de délice, d'exquise souffrance.

Ainsi, la forme de ce poème, au lyrisme puissant, de Jean de la Croix, d'où est absente toute forme de ponctuation si ce n'est sur les quelques lettres "o" de certains débuts de vers qui marquent l'exclamation et suppriment les majuscules, en fait un mouvement unique, une sorte d'étincelle en mesure de dépasser, comme dans "les profondes cavernes du sens / qui était obscur et aveugle, vers 3 et 4 de la troisième strophe" tous les sens, tout ce qui est de l'ordre du discursif, et de toutes les choses qui sont sans être vraiment. Subséquemment, il exprime l'expérience mystique dans sa pureté. Un poème d'amour d'une rare intensité. De plus, le vers six de la deuxième strophe "donnant la mort la mort en vie tu as changé" tout en soulignant la force divine de l'amour, de la flamme d'amour, utilise avec une rare dextérité l'anadiplose qui consiste à reprendre le dernier substantif "mort" d'une phrase non marquée dans ce vers par le

point de ponctuation, que le lecteur s'impose de lui-même afin de rendre le rythme, mais surtout le sens possible, au début de la suivante. Ce sont les deuxième et cinquième vers de la strophe six "tu te réveilles dans mon sein / plein de bien et de gloire" qui, à notre avis, révèlent la possession du sujet par l'objet c'est-à-dire par le divin s'instituant, du moins symboliquement, comme le vrai Sujet, le sujet de tout. Tu te réveilles dans mon sein (ce qui veut dire dans mon cœur) et non sur mon sein, c'est ce qu'on aurait écrit à l'adresse d'une jeune femme - qui se serait réveillée la tête sur la poitrine de son amant -, alors que le vers invoque quelque chose qui est de l'ordre du caché, de l'ésotérique. En effet, l'opération stylistique de commutation nous permet de remplacer la préposition "dans" par "sur" et de modifier radicalement le sens et la portée du vers que le vers 5 appuie. Rappelons au passage que "Bien" et "Gloire" sont des substantifs ou des attributs rares dans le registre du langage amoureux profane.

Toujours dans le même registre "Combien délicatement tu m'énamoures", dernier vers du poème symbolise l'expression d'un sentiment d'une beauté et d'une profondeur abyssales. En effet, seul le mystique, dont les mots s'affirment pourtant impuissants, arrive à dire, sans vraiment l'exprimer dans son absolue quintessence, le désir ténu – subtil - du sujet à son objet. Comme le dirait tout croyant : Dieu seul est instruit du lieu et de la forme de la rencontre.

4 - Poésie et rationalité l'espace de l'entre-deux d'Ibn Arabi :

Rares sont les mystiques qui, à l'instar d'Ibn Arabi, affirment avec autant de force, voire de certitude presque inébranlable leur rencontre (ou son illusion, peu importe) avec le divin : Dans un évènement spirituel soudain (wâqiâ), je vis l'être vrai (haqq) qui m'entretint de la signification contenue dans les vers qui vont suivre. Il m'appela par un nom que je n'avais jamais entendu sauf de Dieu dans cette circonstance précise[22].

Dans le "Traité de l'amour", comme le titre l'indique, Ibn

Arabi, à partir de larges connaissances, d'abord des textes divins (Thora, Évangile, Coran), mais aussi de catégories philosophiques, disserte et argumente sur les configurations diverses - il est question, ici, de maïeutique - du thème central de l'amour, de ses fondements, de ses dénominations, de ses effets, et de ses prolongements (en une sorte de concrétion ou condensation) en un amour divin. Son traité se déploie sous une forme essayistique que fragmentent les poèmes. Hymnes, ces derniers sont autant de ruptures avec une forme savante, c'est-à-dire rationnelle, de discours, que d'étincelles à même de provoquer le vaste et irrépressible incendie qu'appelle, chez les mystiques, l'amour divin. Le poème c'est, chez Ibn Arabi, malgré sa teneur discursive, la part de l'irrationnel qui provoque comme chez Jean de la Croix le vacillement de l'être. "Chantons l'amour de l'amour"(23) est un titre que nous avons donné au poème à partir d'un vers de la composition que nous analysons. Les poèmes dans l'essai d'Ibn Arabi n'ont pas de titres et représentent plus une sorte de respiration dans un mouvement prolongé de la pensée que des compositions autonomes. On peut même dire qu'ils la suppléent tout en s'en écartant dans un élan autre qui échappe au contrôle du poète lui-même, où la référence au divin est claire (l'Aimé, Son union, Sa Majesté, lorsqu'Il m'accorda, Son intime Beauté, etc.). Le premier verbe du poème est "savoir", c'est-à-dire bien voir, observer, expérimenter et théoriser. Donc, Ibn Arabi place la rencontre du divin sous le signe du concept, c'est-à-dire de la connaissance structurée, et non de la blessure (même tendre) comme le fait Jean de la Croix. Ce qui implique une démarche cognitive, plus discursive. Conjugué au passé simple, le verbe "savoir" renvoie à une action passée, à une expérience déterminante qui traça définitivement la voie mystique du poète renonçant sans retour possible aux contingences matérielles de ce monde, et à ses propres biens pour poursuivre une quête que seule la mort interrompra. Celui qui disait que Jésus était son maître surnaturel - avec qui il était

en mesure d'entrer en contact par des visions -, part de la Thora pour souligner que l'amour est une station divine. Il rappelle que Dieu dans la Thora en parle à Moïse de cette façon : "O fils d'Adam ! Par le droit que je t'ai accordé, Je t'aime (muhibb) et par le droit que J'ai sur toi, aime-Moi" (p. 37). Le poème d'Ibn Arabi se distingue par un registre lexical qui touche au divin et à l'humain dans l'expression d'une rencontre assumée dans l'éblouissement et le doute qui l'habite d'autant plus (L'Aimé me fit paraître / L'éclat de Son union / Qui fit briller mon être / Et mon essence intime, strophe 3, p. 35). Il articule aussi des catégories de types philosophique (être, essence, raison, degré) et physique également comme "pesanteur". Une œuvre poétique aux dimensions philosophique(24) et littéraire, une des composantes essentielles de la poétique d'Ibn Arabi, celui que l'on qualifie de "Cheikh el Akbar" : le plus grand maître du mysticisme musulman.

Conclusion :

Ibn Arabi et Jean de la Croix, par des formes d'écriture sensiblement différentes si l'on s'en tient de manière exclusive aux deux poèmes appréhendés de manière cavalière, expriment le même désir de Dieu. Toutefois, dans leurs écrits, l'ambiguïté érotique est nettement plus marquée chez Jean de la Croix dont le lyrisme poétique rend de manière puissante et belle l'épanchement amoureux. Les deux textes traduisent de façon assez sensible et forte, discours poétique esthétiquement élevé chez l'un, discursivité et rationalité plus prononcées chez l'autre dans les interstices du poème d'une très grande beauté, le pèlerinage dans les profondeurs de l'être, mouvement d'intériorisation de l'expérience religieuse dans ce qu'elle représente de plus subjectif et l'aspiration vers les hauteurs, vers la communion ou la rencontre du divin. Opposition de termes qui met à jour le double mouvement : retraite dans le désert intérieur, cette zone de la non-connaissance, du non-savoir que Bataille(25) appelle l'expérience intérieure (pour éviter la notion

d'expérience mystique) : instase où la présence de Dieu s'illumine, et ensuite la sortie de soi-même - que Bataille ne cerne pas - vers la rencontre avec le divin, avec Dieu, par l'extase. Ravissement que le poème essaie de dire... même quand les mots échappent à la plume d'une main tremblante. Mais cet appel du divin qui, mieux que Rûmi a su l'exprimer : Comment l'âme pourrait-elle ne pas prendre son essor, quand, de la glorieuse Présence un appel affectueux, doux comme le miel, parvient jusqu'à elle et lui dit : "Elève-toi" Comment le poisson pourrait-il ne pas bondir immédiatement de la terre sèche dans l'eau, quand le bruit des flots arrive à son oreille de l'océan aux ondes fraîches ? Comment le faucon pourrait-il ne pas s'envoler, oubliant la chasse, vers le poignet du roi, dès qu'il entend le tambourin, frappé par la baguette, lui donner le signal du retour ? Comment le soufi pourrait-il ne pas se mettre à danser, tournoyant sur lui-même comme l'atome, au soleil de l'éternité, afin qu'il le délivre de ce monde périssable ? Vole, vole, oiseau, vers ton séjour natal, car te voilà échappé de la cage et tes ailes déployées. Eloigne-toi de l'eau saumâtre, hâte-toi vers la source de la vie(26).

Ibn Arabi et Jean de la Croix ont fait de l'expérience mystique un apprentissage de vie sur lequel des œuvres littéraires et scientifiques s'interrogent encore. Faut-il le rappeler ? Le mystère que porte le désir d'union avec Dieu reste entier, car il traduit, sans aucun doute, cette part de nous-mêmes impossible à explorer.

Notes :

1 - Louis Massignon : Husayn Mansûr Hallâj, Dîwan, Editions du Seuil, Paris 1981, a utilisé la notion de transhistoricité pour mettre en perspective la vie de l''un des plus grands mystiques musulmans, celui qu'on a surnommé "le Christ musulman" parce qu'il a été mis en croix avant d'être décapité et cela après un procès qui a duré neuf ans à Baghdad en 922 pour des prêches publics considérés comme blasphématoires, en particulier pour sa fameuse apostrophe : "Ana al-Haqq" (je suis la Vérité).

2 - Michel de Certeau : La fable mystique, Editions Gallimard, Paris 1982, pp. 48-49.

3 - Le XVII[e] siècle en France a vu la consolidation du premier Etat-Nation européen, l'instauration de la monarchie absolue, l'élimination de l'aristocratie provinciale de la scène politique au profit du pouvoir central représenté par le Roi et la promotion d'une vie culturelle sans précédent marquée par la réalisation d'œuvres magistrales dans le domaine des arts et de la littérature.

4 - Substantif qu'on rattache en général aux radicaux arabes : sûf (laine), safa (pureté), mais aussi au mot grec sophos, sophia (sagesse). La sémantique du mot "soufisme" suggère trios caractéristiques principales : le détachement, la purification et la sagesse.

5 - La poussée mystique correspond toujours à un dynamisme particulier des institutions à des moments-clés de l'histoire et s'érige, subrepticement, comme une forme de contre-pouvoir spirituel et même politique (comme ce fut le cas d'al-Halladj). Le retour aux différentes spiritualités dans le monde contemporain s'inscrit dans une démarche visant à juguler la trop forte pression exercée par les avancées politiques de l'état moderne comme instrument de contrôle de la vie sociale dans tous ses aspects, mais aussi par les progrès hallucinants, voire vertigineux des sciences et des techniques.

6 - Emile Dermenghem : L'éloge du vin (al-khamriya), Poème mystique d'Ibn al-Faridh, Editions Véga, Paris 2002, pp. 8-9.

7 - Michel Collot : La poésie moderne et la structure d'horizon, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

8 - Marc Jiménez : Qu'est-ce que l'esthétique ?, Gallimard, Paris 1997, p. 304.

9 - Roland Barthes : Le Plaisir du texte précédé de Variations sur l'écriture, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 111.

10 - Charles Baudelaire : Œuvres complètes, Gallimard, Paris 1975, p. 126.

11 - Blaise Pascal : Œuvres complètes, Gallimard, Paris 1954.

12 - François de la Rochefoucauld : Maximes, Editions Garnier, Paris 1967, p. 262.

13 - Jean de la Croix : Poésies, Editions Flammarion, Paris 1993.

14 - Peter Sloterdijk : Sphères I, Bulles, Microsphéroplogie, traduit de l'allemand par Olivier Manonni, Pauvert, Paris 2002.

15 - Ibid., p. 624.

16 - http://www.limag.refer.org/Textes/Amrani/KatebFragmentation.htm

17 - Pierre Bourdieu : Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire, Seuil, Paris 1992.

18 - Platon : Le banquet, Flammarion, Paris 1999.

19 - http://www.cndp.fr/magphilo05/objet.htm

20 - Bernard Dupriez : L'étude des styles ou la commutation en littérature, Editions Marcel Didier, Ottawa 1971.
21 - Jean de la Croix : op. cit., p. 100.
22 - Ibn Arabi : Traité de l'amour, traduit de l'arabe par Maurice Gloton, Albin Michel, Paris 1986, p. 32.
23 - Ibid., pp. 29-30.
24 - Il faut rappeler à ce sujet que le premier frottement du soufisme à la philosophie remonte à Farabi (872-950)
25 - Gorges Bataille : L'expérience intérieure, Gallimard, Paris 1954.
26 - Emile Dermenghen : op. cit., pp. 5-6.

Références :

1 - Barthes, Roland : Le Plaisir du texte précédé de Variations sur l'écriture, Editions du Seuil, Paris 2000.
2 - Bataille, Gorges : L'expérience intérieure, Gallimard, Paris 1954.
3 - Baudelaire, Charles : Œuvres complètes, Gallimard, Paris 1975.
4 - Bourdieu, Pierre : Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire, Seuil, Paris 1992.
5 - Certeau, Michel de : La fable mystique, Editions Gallimard, Paris 1982.
6 - Collot, Michel : La poésie moderne et la structure d'horizon, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
7 - Dermenghem, Emile : L'éloge du vin (al-khamriya), Poème mystique d'Ibn al-Faridh, Editions Véga, Paris 2002.
8 - Dupriez, Bernard : L'étude des styles ou la commutation en littérature, Editions Marcel Didier, Ottawa 1971.
9 - Ibn Arabi : Traité de l'amour, traduit de l'arabe par Maurice Gloton, Albin Michel, Paris 1986.
10 - Jiménez, Marc : Qu'est-ce que l'esthétique ?, Gallimard, Paris 1997.
11 - La Croix, Jean de : Poésies, Editions Flammarion, Paris 1993.
12 - La Rochefoucauld, François de : Maximes, Editions Garnier, Paris 1967.
13 - Massignon, Louis : Husayn Mansûr Hallâj, Dîwan, Editions du Seuil, Paris 1981.
14 - Pascal, Blaise : Œuvres complètes, Gallimard, Paris 1954.
15 - Platon : Le banquet, Flammarion, Paris 1999.
16 - Sloterdijk, Peter : Sphères I, Bulles, Microsphéroplogie, traduit de l'allemand par Olivier Manonni, Pauvert, Paris 2002.



Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 25 - 35
ISSN 1112-5020

La notion de lumière dans "Le tabernacle des lumières" de l'Imam al Ghazali

Dr Hicham Belhaj
Université de Fès, Maroc

Résumé :

Dans cette étude, nous projetons de mener une réflexion sur la notion de lumière telle que déployée dans "Le tabernacle des lumières" ou le Michkât al-Anwâr, chef-d'œuvre de la littérature soufie arabo-musulmane, de l'Imâm Abû Hâmid al-Ghazâli. L'article commence par un bref rappel de la place qu'accorde les deux religions chrétienne et islamique à cette notion, et se termine par l'énumération des différents sens de la lumière, selon la perspective de Ghazâli. La véritable Lumière, d'après l'auteur, est Dieu ; le nom de lumière relatif aux autres créatures n'est en revanche que figuré.

Mots-clés :

notion de lumière, al Ghazali, œil, intellect, Allah.

The concept of light in "The tabernacle of lights" of Imam al Ghazali

Dr Hicham Belhaj
University of Fez, Morocco

Abstract:

In this study, we plan to reflect on the notion of light as deployed in "The Tabernacle of Lights" or the Michkât al-Anwâr, a masterpiece of Arab-Muslim Sufi literature, by Imâm Abû Hâmid al-Ghazâli. The article begins with a brief reminder of the place that the two religions, Christian and Islamic, give to this notion, and ends with an enumeration of the different senses of light, from Ghazâli's perspective. The real Light, according to the author, is God; the name of light relating to other creatures, on the other hand, is only figurative.

Keywords:

light concept, al Ghazali, eye, intellect, Allah.

La lumière et sa nature complexe ont toujours été au cœur des débats scientifiques et philosophiques. L'objectif de cet article est de repenser la notion de lumière dans "Le Tabernacle des Lumières"(1) ou le Michkât al-Anwâr, qui est la dernière œuvre

Publié le : 15/9/2016
hicham.belhaj@usmba.ac.ma

de l'Imâm Abû Hâmid al-Ghazâli, un maître spirituel exceptionnel, surnommé la (preuve de l'Islam). Cette étude sera menée selon deux axes : premièrement en montrant que la lumière est une thématique centrale et majeure dans les deux religions monothéistes : le Christianisme et l'Islam ; et deuxièmement en soumettant à l'analyse le chapitre premier de l'œuvre de Ghazali susmentionnée. A ce dernier niveau, nous préciserons les trois acceptions du mot (lumière) comme modes de perception et nous en établirons la hiérarchie, en vue d'en arriver à la conclusion que la lumière véritable est Dieu et que le nom de lumière appliqué à un autre être est purement métaphorique et à ne pas prendre au sens propre.

1 - La place de la lumière dans la Bible et dans le Coran :

La thématique de la lumière est omniprésente dans presque toutes les religions du monde. Chez les grecs, c'est Apollon, fils de Létô et Zeus, qui est nommé le dieu solaire car il est assimilé au soleil. Le roi des dieux, Zeus, lui a confié la tâche de répandre la lumière dans l'univers ; l'arc et les flèches qu'il porte symbolisent les rayons solaires bienfaisants. Pour l'Egypte ancienne, ce sont huit dieux qui représentent le disque solaire, dont Aton, Atoum et Rê sont les plus importants.

En outre, dans les trois religions monothéistes, en l'occurrence le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, l'acception de la lumière outrepasse les limites de sa fonction pratique (rendre visibles et perceptibles les objets qui étaient invisibles dans l'obscurité) ; elle est immatérielle, voire spirituelle. Car elle associe à la fois des éléments physiques d'illumination et de clarté avec des connotations ayant des sens moraux, souvent formulées de manière antithétique : bien - mal, lumière - ténèbres, foi - infidélité, paradis - enfer, fidèles - mécréants…

1. La lumière dans la Bible :

La lumière est une thématique éminemment judéo-chrétienne. La Bible[2], de la première parole du livre de la

Genèse[3] au dernier chapitre du livre de l'Apocalypse[4], en déploie une symbolique aussi bien riche que profonde. Dieu dit : "Que la lumière soit". Et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière des ténèbres. Dieu appela la lumière "jour", il appela les ténèbres "nuit". Il y eut un soir, il y eut un matin : ce fut le premier jour[5].

Le premier acte créateur exécuté par Yahvé (Dieu) est de séparer "la lumière des ténèbres". C'est la création de la lumière qui va mettre un terme définitif au chaos primordial. Cependant, le récit cosmogonique[6] biblique distingue deux types de lumière : D'abord, une lumière primordiale créée au premier jour ; ensuite une lumière naturelle provenant des astres créés au quatrième jour.

La lumière est par ailleurs pure création divine et n'existe que par Dieu et lui est entièrement soumise ; Il en fait ce qu'Il veut : "Il envoie la lumière, elle part ; il la rappelle, elle obéit en tremblant". (Baruch, 3, 33).

Le Christianisme considère la lumière comme un attribut de Dieu : "la lumière de sa face" (Psaume, 4, 7). Le Créateur lui-même y est à la fois "lumière et salut" (Psaume, 26, 1) dont la parole est une illumination étant donné qu'elle éclaire la voie aux fidèles : "une lampe pour mes pas, une lumière sur ma route" (Psaume, 118, 105). De surcroît, la lumière est le premier des signes annonciateurs des temps messianiques, c'est-à-dire des derniers temps où arrive le Messie évidemment, juste avant la fin du monde (l'apocalypse) : "Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière, et sur les habitants du pays de l'ombre une lumière a resplendi". (Isaïe. 9, 1).

2. La Lumière dans le Coran :

La thématique de la lumière est redondante dans le Coran. C'est la 24e Sourate "An-Nur" (la lumière), qui lui est consacrée. Il y est dit : Allah est la Lumière des cieux et de la Terre. Sa Lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un (récipient de) cristal et celui-ci ressemble à un

astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni occidental ni oriental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Allah guide vers Sa lumière (de la foi) qui Il veut. Allah propose aux hommes des paraboles et Allah est Omniscient. (An-Nur "La lumière", 35)[(7)].

Il est question, dans le verset ci-dessus, d'une lumière spéciale, en l'occurrence celle divine. Elle est comparée à une niche où se trouve une lampe. Cette dernière, source de la lumière, se trouve dans un récipient de cristal dont la fonction est double : Protectrice et esthétique car il permet, d'une part, de la protéger (contre le vent qui pourrait l'éteindre) ; d'autre part, il l'embellit et en amplifie l'éclairage et la brillance.

Il est à ajouter que la lumière (An-Nur) est l'un des 99 attributs de Dieu. Le mot (lumière) se trouve dans différents endroits du Coran et a de nombreuses significations. Il existe en effet 45 occurrences de ce mot dans le livre sacré des musulmans. En voici les quelques sens dont il y est affublé :

Ils veulent éteindre avec leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah ne veut que parachever Sa lumière, quelque répulsion qu'en aient les mécréants. (At-Tawbah "Le repentir", 3).

Dans ce verset, le mot lumière dénote l'Islam. Ainsi, vouloir éteindre "la lumière d'Allah", c'est vouloir éteindre l'Islam. Ce même verset se trouve presque repris dans la Sourate As-Saff (Le rang) :

Ils veulent éteindre de leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah parachèvera Sa lumière en dépit de l'aversion des mécréants.

D'après Tafsir d'at-Tabari[(8)] (L'exégèse du Saint Coran de l'Imam at-Tabari), le mot lumière signifie l'Islam. Cependant, pour Ibn Zayd, ce mot revoie plutôt au Coran.

Le mot lumière signifie aussi la foi : "Allah est le défenseur de ceux qui ont la foi : Il les fait sortir des ténèbres à la lumière". (Al-Baqarah "La vache", 257). Toutefois, ajoute Tabari, les ténèbres sont celles de la mécréance qui empêchent l'œil d'avoir

accès à la vérité de la foi. Ce sens se trouve repris dans : "Celui qu'Allah prive de lumière n'a aucune lumière". (An-Nur "La lumière", 40), qui dénote : celui que Dieu a privé de la foi, ne saura pas.

La lumière permet également de souligner un aspect de l'identité de l'Etre divin "Allah est la Lumière des cieux et de la terre". (An-Nur "La lumière", 35). Selon Tafsir d'at-Tabari, Dieu est celui qui guide (hadi) les habitants des cieux et de la terre. La lumière est guidance dans le verset 22 de la Sourate Az-Zumar (Les groupes) :

Est-ce que celui dont Allah ouvre la poitrine à l'Islam et qui détient ainsi une lumière venant de Son Seigneur.

Toutefois, elle renvoie dans ce verset au Prophète Muhammad : "Une lumière et un Livre explicite vous sont certes venus d'Allah". (Al-Maidah "La table", 15).

Elle est en outre la lumière qui inondera les croyants pieux le Jour du jugement dernier : "Le jour où tu verras les croyants et les croyantes, leur lumière courant devant eux et à leur droite" (Al-Hadid (Le fer), 15). D'après Abdullah Ben Masûd, Dieu attribuera aux croyants leurs lumières en fonction de leurs œuvres. Il y en aura qui recevront leur lumière comme une montagne géante, entre leurs mains, certains en recevront moins, (quant à) certains ils n'en recevront que l'équivalent d'un palmier-dattier, et certains d'entre eux encore moins jusqu'à ce que le dernier d'entre eux n'en recevra qu'un tout petit bout sur l'orteil, qui tantôt s'allumera tantôt s'éteindra.

2 - La notion de lumière dans "Le Tabernacle des Lumières" :

Le Tabernacle des Lumières ou le Michkât al-Anwâr est un ouvrage de l'Imâm Abû Hâmid al-Ghazâli[9] (1058-1111). Il traite, en trois chapitres, des thèmes déjà étudiés dans ses ouvrages antérieurs. Le livre est une réponse à la demande d'un ami qui pressait l'auteur de lui expliquer la véritable signification du verset du Coran dit (de la lumière) ainsi que la parole du Prophète sur (les voiles de lumières et de ténèbres).

Dans le 1er chapitre, qui est le plus long de l'ouvrage, Ghazâli précise les différentes acceptions du mot "lumière" (Nûr en arabe). Il démontre par ailleurs que la véritable lumière est celle de Dieu et que celles qui correspondent aux autres êtres ne doivent être entendues que dans un sens figuré ou métaphorique.

Pour Ghazâli, il existe trois acceptions du mot "lumière" (nûr). La première est celle du commun des hommes (awâmm), la deuxième est celle que le mot a chez les (khawâss), c'est-à-dire chez ceux qui ont des qualifications spirituelles particulières, et enfin, la dernière acception, celle de l'élite spirituelle (khawâss al-khawâss).

1. La lumière selon la première acception :

Le mot "lumière" renvoie à "l'apparition" (zhuhûr). Cependant, le problème de l'apparition réside en fait dans son caractère relatif étant donné qu'une même chose peut à la fois apparaître à quelqu'un et en même temps rester cachée à un autre. Un objet est donc relativement visible et relativement invisible (caché). L'apparition, selon Ghazâli, dépend des facultés de perception dont le sens de la vue représente l'une des facultés les plus importantes. Par rapport à ce dernier sens, les choses se divisent en trois catégories :

D'abord, celles qui ne sont pas visibles par elles-mêmes, telles que les corps obscurs. Ensuite, celles qui sont visibles par elles-mêmes, mais qui ne rendent pas visibles les autres, telles que les corps luisants comme les étoiles ou la braise qui ne flambe pas. Enfin, celles qui sont visibles par elles-mêmes et qui rendent également visibles les autres, telles que le soleil, la lune, la lampe et les feux qui flambent.

Ghazâli donne le nom de lumière à cette troisième catégorie. Pour lui, la lumière est par définition ce qui est visible par soi-même et ce qui rend visible autre chose. Voilà donc ce qu'elle signifie d'après la première acception.

2. La lumière selon la deuxième acception :

Ce qui fait l'essence de la lumière est le fait d'être

apparente pour la perception. Et pour qu'il y ait perception, il faut d'une part l'existence de la lumière et celle de l'œil doué de la vue, d'autre part. La lumière est donc ce qui est apparent et qui fait apparaître. Pour un aveugle, la lumière n'est ni apparente ni ne fait rien apparaître. Voilà pourquoi le nom de (lumière) mérite d'être attribué à ce qui voit plutôt qu'à ce qui est vu.

Cependant, la lumière de la vision externe est marquée par sept imperfections :

- Elle voit les autres mais ne se voit pas elle-même ;
- Elle ne voit pas ce qui est trop éloigné d'elle ;
- Elle ne voit pas ce qui se trouve derrière un voile ;
- Elle voit l'extérieur des choses mais non leur intérieur ;
- Elle voit certains êtres et non tous les êtres ;
- Elle voit ce qui est limité et ne voit pas ce qui est illimité ;
- Dans l'acte même de la perception visuelle elle se trompe souvent, croyant petit ce qui est grand, proche ce qui est éloigné, croyant en mouvement ce qui est immobile ou l'inverse.

L'énumération de ces imperfections liées à l'œil externe est, pour Ghazâli, l'occasion de rappeler qu'il existe un œil d'une autre sorte. Cet œil, doté d'une sorte de perfection, est digne d'être nommé (lumière). Situé dans le cœur (qalb) de l'homme, il est appelé tantôt intellect (aql), tantôt esprit (rûh), tantôt âme humaine (nafs insâni).

Par ailleurs, l'œil interne, par opposition à l'œil externe, échappe par l'élévation de son rang aux sept imperfections susmentionnées.

Primo, si l'œil est incapable de se voir lui-même, l'intellect en est capable. Il se perçoit en effet "connaissant" et "pouvant" il perçoit la connaissance qu'il a de lui-même, la connaissance qu'il a de cette connaissance, et ainsi de suite à l'infini[10].

Secundo, si l'œil externe ne peut pas voir ce qui est trop éloigné ni ce qui est exagérément proche de lui, l'intellect, lui, les voit sans aucun problème. Car en un clin d'œil, il "monte et

s'élève au plus haut des cieux, et le temps d'un battement de paupières il retombe et redescend jusqu'aux confins des terres"(11).

Tertio, l'œil ne peut pas avoir accès à ce qui se trouve derrière des voiles. L'intellect, quant à lui, peut appréhender toutes les réalités et a la possibilité de se mouvoir librement dans le domaine du Trône et du Piédestal divins et de ce qui se situe derrière les voiles des cieux.

Quarto, si l'œil ne peut percevoir que l'extérieur et la surface des choses, l'intellect, lui, accède sans aucune difficulté au cœur des choses et capte leur nature profonde et leur essence intelligible.

Quinto, étant incapable de percevoir les réalités intelligibles et nombre de réalité sensibles, l'œil externe ne peut voir que quelques êtres : Il ne perçoit ni les sons, ni les odeurs, ni les saveurs, ni la chaleur et le froid, ni les états intérieurs et psychologiques à l'instar de la joie, l'affliction, la souffrance, le désir entre autres. Toutefois, la nature secrète et l'essence cachée de ces êtres, qui échappent à l'œil externe, sont pour l'intellect transparentes et évidentes.

Sexto, l'œil ne peut pas voir ce qui est illimité. Pour l'intellect, le limité et l'illimité sont indifférents. Il appréhende ainsi les nombre, même si leur série n'a pas de fin.

Septimo, l'œil extérieur se trompe souvent car il croit petit ce qui est en réalité est grand ; "il perçoit le soleil comme ayant la dimension d'un bouclier, et les étoiles sous l'aspect de pièces de monnaies répandus sur un tapis azuré"(12). Quant à l'intellect, il ne se trompe pas ; il saisit que les étoiles et le soleil sont beaucoup plus grands que la terre.

Il s'ensuit donc que l'intellect est plus digne que l'œil d'être nommé (lumière) car il échappe aux nombreuses erreurs que commet l'œil externe.

3. La lumière selon la troisième acception :

D'après Ghazâli(13), la lumière peut être ramenée au fait

d'apparaître (zhuhûr) et à celui de faire apparaître (izhhâr). Elle est existence (wujûd) dans la mesure où une chose qui n'est pas apparente en elle-même, ne saurait être apparente aux autres ; une chose obscure, même si elle ne parvient pas à exister pour celui qui se trouve doté de la vue, existe en elle-même.

De surcroît, l'existence, selon l'auteur, se divise en deux sortes : il y a d'abord celle qui appartient à l'être du fait de sa propre essence (dhât) ; ensuite celle qui appartient à l'être du fait d'un autre. Cette dernière sorte n'est qu'une existence empruntée car l'être n'existe que par sa relation à un autre. La véritable existence est celle de Dieu dans la mesure où "L'Etre véritable (al-mawjûd al haqq) est Dieu, de même que la Lumière véritable est Dieu"(14).

Les lumières, selon le Michkât al-Anwâr, sont hiérarchisées. Elles remontent toutes à une Source première, à savoir la Lumière en elle-même et par elle-même. Cette dernière ne reçoit pas la lumière d'une autre source, mais c'est par Elle que brillent toutes les autres lumières selon leur hiérarchie. Voilà donc pourquoi le nom de lumière revient de droit à cette Lumière ultime et suprême "au-dessus de laquelle nulle autre lumière n'existe, et qui est la Source de celle qui descend sur les autres"(15). Cependant, le nom de lumière relatif à des êtres comme le soleil, la lune, les anges, ou autres n'est en revanche que métaphorique, à ne pas prendre au sens propre : "Toutes les autres lumières, dit-il, sont donc métaphoriques, la seule lumière véritable est la Sienne"(16).

En définitive, la lumière véritable est bel et bien Dieu qui est la Lumière des lumières. Il est la lumière des êtres, leur "soi" et leur ipséité (huwiyyah) : "Nulle lumière exceptée Sa Lumière". La tâche de l'homme est donc de réfléchir sur l'Etre, de chercher cette lumière de Dieu aussi bien en lui-même qu'en dehors de lui : "Tout ce qui a une face est dirigé vers Lui et tourné vers Lui"(17).

Notes :

1 - Al-Ghazâli : Le tabernacle des lumières (Michkât al-Anwâr), traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière, Edition du Seuil, Paris 1981.

2 - Du mot grec "biblos" qui signifie "livre", la Bible est constituée de 73 petits livres écrits en hébreu, en araméen et en grec au cours de plusieurs siècles. Cet ensemble de textes est considéré comme sacré par le Judaïsme et le Christianisme. Pour les chrétiens, la Bible est divisée en deux grandes parties : l'Ancien et le Nouveau Testament.

3 - Le Livre de la Genèse est le premier livre de la Torah (Pentateuque), et donc de la Bible. C'est le récit des origines car il relate la création du Monde et du premier couple humain par Dieu.

4 - L'Apocalypse ou Apocalypse de Jean ou encore Livre de la révélation, également appelé Révélation de Jésus-Christ est le dernier livre du Nouveau Testament. Il décrit une vision allégorique qui prophétise sur ce qui doit arriver à la fin des Temps.

5 - Genèse, 1, 3-5.

6 - La cosmogonie (du grec cosmo "monde" et gonos "création") dénote les différentes croyances liées à la création de l'Univers, de son fonctionnement et de la place de l'Homme dans cette création.

7 - Nous adoptons dans cet article la traduction du Coran de Mushaf al-Madinah an-Nabawiyyah (Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens), Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, Al Madinah al-Munawwarah, Royaume d'Arabie Saoudite, 2000 (1421 de l'Hégire).

8 - At-Tabari : Tafsîr at-Tabari, L'exégèse du Saint Coran de l'Imam Ibn Jarir al-Tabary, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009.

9 - Surnommé Hujjat al-Islâm, (la Preuve de l'Islam) Al-Ghazâli est considéré comme l'une des plus grandes autorités religieuses et spirituelles de l'Islam. Son savoir (encyclopédique) a eu une grande répercussion sur la pensée islamique. Ainsi était-il tour à tour théologien dogmatique, théoricien du soufisme, juriste et grand pédagogue. Sa philosophie est une pensée de Dieu et de ses rapports avec ses créations (l'homme et le monde).

10 - Al-Ghazâli : Le tabernacle, p. 40.

11 - Ibid., p. 41.

12 - Ibid., p. 43.

13 - Ibid., p. 51.

14 - Ibid., p. 52.

15 - Ibid., p. 50.

16 - Ibid., p. 56.

17 - Ibid., p. 57.

Références :

* - Le Coran.
1 - Al-Ghazâli : Le tabernacle des lumières (Michkât al-Anwâr), traduction de l'arabe et introduction par Roger Deladrière, Edition du Seuil, Paris 1981.
2 - Traduction du Coran (‘an Mushaf al-Madinah), Complexe Roi Fahd pour l'impression du Noble Coran, Al-Madinah al-Munawwarah 2000.
3 - At-Tabari : Tafsîr at-Tabari, L'exégèse du Saint Coran de l'Imam Ibn Jarir al-Tabary, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2009.
4 - Genèse, 1, 3-5.



Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 37 - 50
ISSN 1112-5020

Rôle du paradigme imaginal dans l'architecture des zaouïas

Ghada Chater
Université de Carthage, Tunisie

Résumé :

Notre objet d'étude est la zaouïa, monument phare de l'islam et lieu d'épanouissement du soufisme populaire. Les zaouïas sont devenues une composante fondamentale du paysage rural et urbain maghrébin à partir du XIVe siècle sous l'influence du soufisme oriental qui a été à l'origine de la propagation des confréries religieuses et des zaouïas confrériques. Aujourd'hui, bien qu'elles aient perdu de leur importance, elles dégagent encore, et de l'intérieur, et de l'extérieur, les médiations du mysticisme islamique. Notre hypothèse est que la conception architecturale de la zaouïa n'était pas seulement le résultat d'un savoir technique ou rationnel. Nous pensons que les créateurs de ces édifices auraient transmis un savoir-faire qui serait imprégné par un "imaginaire" imbibé du soufisme islamique, par son "paradigme imaginal". Comment peut-on décoder le mode de transcription de cet imaginaire, reflet du paradigme islamique soufi dans les conformations physiques de la zaouïa ?

Mots-clefs :

Zaouïa et soufisme, Islam, Walî, paradigme imaginal, Unité Divine.

Role of the imaginal paradigm in the architecture of Zaouias

Ghada Chater
University of Carthage, Tunisia

Abstract:

Our object of study is the zaouias, a flagship monument of Islam and the place where popular Sufism flourishes. The zaouias became a fundamental component of the rural and urban landscape of the Maghreb from the fourteenth century under the influence of Eastern Sufism which was at the origin of the propagation of religious brotherhoods and brotherly zaouias. Today, although they have lost their importance, they still emerge, both from within and from without, the mediations of Islamic mysticism. Our hypothesis is that the architectural design of the zaouia was not only the result of technical or rational knowledge. We think that the creators of these buildings

Publié le : 15/9/2016
ghada.chater@yahoo.fr

would have transmitted a know-how which would be permeated by an "imaginary" imbued with Islamic Sufism, by its "imaginal paradigm". How can we decode the mode of transcription of this imaginary, reflection of the Sufi Islamic paradigm in the physical conformations of the zaouia?

Keywords:

Zaouia and Sufis, Islam, Walî, imaginal paradigm, Divine Unity.

1 - La zaouïa architecture et idéologie :

Blanchies à la chaux, ou recouvertes de tuiles vertes, les coupoles des zaouïas dispersées sur tout le territoire tunisien signalent par leur présence la persistance du phénomène religieux relatif au culte du saint "walî". Qu'elles soient de simples édifices composés d'une seule pièce koubba"(1) ou des constructions plus complexes, c'est là où se donnait libre cours la dévotion qui entourait le walî. Le terme "walî" désigne en Tunisie et au Maghreb non seulement le saint homme walî mais aussi la koubba qui lui est dédiée.

Qu'il soit saint patron local fixé en un lieu ou saint cheikh d'une confrérie religieuse, le walî est vénéré grâce à sa baraka(2), son pouvoir d'intercession entre ses frères mortels et Dieu, et tous ses pouvoirs extraordinaires qui font de lui l'ami de Dieu. Dans son contexte maghrébin, et plus particulièrement tunisien, outre son rôle social, politique et économique dans la société, ce lieu a joué depuis son apparition un rôle primordial dans la diffusion du soufisme populaire. Notre étude s'articulera autour de la zaouïa, en tant qu'architecture particulière qui renvoie à toute une idéologie, une vision du monde propre à un contexte précis. La zaouïa a fait son apparition dans le paysage Ifriqiyen(3) à partir du XIIe siècle. Sa naissance viendrait comme réponse à un besoin populaire de sécurité psychologique et d'accès au divin, "au désir de vivre le plus intensément possible la sacralité"(4), besoin imposé par les mutations sociales et politiques qui ont fortement marqué l'histoire de cette région. Depuis, les zaouïas constituent une composante fondamentale du paysage rural et

urbain. Qu'elle soit confrérique ou liée au culte d'un Saint particulier, la zaouïa renvoie toujours à une structure de relation entre Dieu, le walî, et l'homme en général. Jadis, c'était un espace plein de vie, ouvert à toutes les émotions, on s'y adonnait à des pratiques cultuelles spécifiques qui faisaient de cet édifice le cœur battant de toute agglomération, qu'elle soit urbaine ou rurale. On vivait à l'ombre de la zaouïa. Cependant, les grands changements politiques et sociaux qu'a vécus le pays au cours du XXe siècle ont fait perdre aux zaouïas leur notoriété à cause de l'hostilité du pouvoir envers ces institutions qu'il jugeait rétrogrades et obscurantistes. On a alors procédé parfois à la démolition de certaines zaouïas, à la désaffection d'autres et leur affectation à des activités politiques, culturelles ou associatives... Certaines demeurent toujours vivantes, malgré le déclin relatif de leur activité.

Toutefois, l'architecture de cet édifice continue à refléter incessamment les médiations sensibles de l'idéologie islamique mystique. En effet, l'architecture est indiscutablement liée à la culture, à son sens large, et à son paradigme spirituel. Elle est le reflet de la culture dans laquelle elle se situe. "Les arts qui expriment le beau d'une civilisation nous offrent chacun dans son langage (la vision du monde) de son intelligentsia"(5). Elle est en même temps science et art. Elle est science car elle fait appel à des connaissances techniques de plus en plus avancées. Elle est aussi une des manifestations de l'art, l'art de bâtir, dans la façon d'imaginer, de concevoir, de diriger la construction par une pensée organisatrice, une vision du monde à laquelle elle appartient.

La zaouïa étant le sanctuaire du wali, et le lieu de développement du soufisme populaire, nous nous sommes proposé de vérifier au sein de ses conformations physiques le mode d'incarnation de l'idéologie soufie. Pour cela, nous devons d'abord cerner le paradigme imaginal soufi. Or, nous ne prétendons pas pouvoir définir le système de pensée soufie ou le

résumer en quelques notions vu sa complexité. On s'est alors appuyé sur les œuvres de grands auteurs contemporains sur la théologie islamique soufie tels que Seyyed Hossein Nasser, Henry Corbin, Annemarie Shimmel, Eva Vitray Meyerovitch... pour dégager les notions clefs du soufisme.

Dans le présent travail, nous avons choisi de considérer un principe capital du soufisme, à savoir l'image de l'univers dans sa diversité unifiée. En effet, pour les soufis, l'univers dans sa création n'est que des émanations de l'Unité Divine où toute créature est le reflet de cette Unité. Il en est de même à l'échelle de l'âme du soufi, de son microcosme, où il essaie de transcender le monde matériel en progressant sur les étapes de la Voie de la connaissance Divine, c'est à dire, la "Tariqa".

Nous pensons que ce type d'expérience du divin ne pourrait que se refléter sur tous les domaines qui touchent cette idéologie, car si pour les soufis, l'existence n'a de sens qu'à travers cette expérimentation, alors toute création ou production émanant de ce milieu doit également se soumettre au même principe de fonds, y compris les objets architecturaux, et particulièrement, l'architecture de la zaouïa. Notre position rejoint d'ailleurs celle de S. H. Nasr qui soutient que : "Dans le domaine des arts et des sciences, le Soufisme a exercé une influence énorme... L'affinité avec le Soufisme est encore marquée dans presque toutes les formes de l'art, de la poésie à l'architecture... Un grand nombre des plus éminents architectes musulmans se rattachaient au Soufisme à travers les guildes de maçons et de constructeurs"(6). Par conséquent, toute transformation de la matière dans ce contexte subirait alors la réflexion de son modèle spirituel et la zaouïa pourrait à son tour être à l'image du microcosme du soufi. Nous pensons alors qu'au sein de ses conformations physiques, s'incarneraient les manifestations architecturales de la pensée mystique soufie qui y transcriraient son Archétype, "paradigme imaginal" : "l'espace appelle l'action. Mais avant l'action l'imagination travaille"(7). La

formation de cet édifice suivrait alors un schéma "imaginaire" similaire dans son principe à celui de la configuration du monde soufi.

2 - Matériaux d’étude :

Notre travail est un croisement entre deux approches principales : une première approche structurale scientifique basée sur une étude morphologique de cet édifice et une deuxième approche relative au paradigme imaginal basée sur un essai d’herméneutique spirituelle appliqué à ces résultats.

Pour appliquer cette analyse, nous avons choisi un prototype simple : la zaouïa koubba. Il s’agit d’une zaouïa à salle unique, couverte par une coupole, abritant généralement la tombe ou le catafalque du saint soufi.

Dans le cadre de cet article, nous avons choisi d’étudier la zaouïa Sidi ben Salmène qui se situe à Menzel Temim, une petite ville du Cap Bon, au Nord Est de la Tunisie. Nous avons travaillé sur ce prototype simple car il représente par la hiérarchie de ses volumes une formule architecturale qui a prévalu dans toutes les autres zaouïas : une salle carrée, surmontée par une coupole qui repose sur un volume octogonal de transition.

La zaouïa Sidi ben Salmène est une zaouïa à salle unique (salle funéraire où est probablement inhumée la dépouille de Sidi Ahmed ben Salmène) et à plan carré. Elle surplombe une colline donnant sur la ville et sur la mer. Elle est actuellement désertée et peu visitée.

3 - Etude de la morphologie de la zaouïa :

En un premier temps, nous nous proposons d’appliquer à la zaouïa Sidi ben Salmène une analyse morphologique par la méthode systémique dans le but de saisir les caractéristiques intrinsèques et extrinsèques de son architecture et ses règles de composition pour enfin identifier son modèle génératif. L’analyse morphologique par la méthode systémique a été présentée par M. Dhouib dans sa thèse de doctorat en architecture intitulée "De la construction de connaissances à la création : Modélisation du

processus de conception architecturale"[8], et qui s'inspire de la théorie du système général. Elle vise à décortiquer tous les composants de l'édifice, sa structure externe et interne et à mener un travail de décomposition/recomposition pour pouvoir construire le modèle génératif de l'édifice en question.

1. Analyse de la structure externe :

La zaouïa surplombe la colline qui abrite le cimetière de la ville de Menzel Temim. Elle bénéficie d'une position stratégique profitant d'une vue dégagée sur la mer et toute la ville.

Cette position pourrait nous renseigner sur le rôle de protection que remplissait cet édifice et aussi sur l'importance que revêtait la zaouïa dans le paysage urbain, une importance qui relève certainement et de son rôle protecteur, de son rôle spirituel et son caractère sacré.

D'autre part, on distingue de l'extérieur un mihrab creusé au niveau de la façade intérieure Sud/Est indiquant la direction de la "kibla" et perceptible aussi au niveau de la façade extérieure. Tout le mausolée est ainsi orienté selon cette direction. L'entrée se fait par la façade Nord Est.

2. Analyse de la structure interne :

Il existe deux axes principaux qui organisent le plan : l'un soulignant la direction de la "kibla" et l'autre celui de l'entrée. L'intersection de ces deux axes forme le centre de toute la structure, point de départ d'un axe vertical atteignant le sommet de la coupole autour duquel gravite l'ensemble des composantes de cet objet architectural.

D'autre part, la zaouïa est composée de trois parties : un volume cubique de base dont le plan est carré, un volume octogonal qui assure la transition du cube à la coupole, et un troisième volume hémisphérique reposant sur le tambour octogonal. En calculant au niveau de chaque volume le rapport du plein (la matière) et du vide, nous remarquons qu'en montant vers le haut, la matière tend à s'amoindrir.

En analysant les proportions qui organisent les différents composants de la structure, nous remarquons que la hauteur du volume cubique, du volume octogonal et du volume hémisphérique de la coupole sont proportionnels. Il est important de souligner qu’ils sont aussi proportionnels aux côtés du cube de la base (le côté étant égal à deux fois la hauteur du cube). Ainsi, l’ensemble de la structure est embrayé à un système de proportions issues des côtés de la base et se prononçant tant en plan qu’en élévation.

3. Règles de composition et modèle génératif :

L'analyse des règles de composition géométrique de la zaouïa a révélé que le tracé commence par un point. A partir de ce point est généré le cercle qui engendre les quatre sommets du carré de la base de la zaouïa. Par la suite, un deuxième carré s’obtient en faisant une rotation du carré de la base d’un angle de 45° par rapport à son centre. Ce carré génère à son tour l’octogone : base du volume faisant la transition du carré au cercle. Ce même octogone détermine le rayon du cercle de la base de la coupole. Notons que toutes les composantes géométriques prennent naissance du même point, centre du cercle initial.

Pour reconstruire le modèle génératif, il suffit de suivre ces étapes tout en donnant de l’épaisseur aux différentes formes (sachant que l’épaisseur de la paroi extérieure du carré de base = 1 coudée et demi, une coudée est selon les mesures traditionnelles à peu près égale à 0,455m et toutes les dimensions utilisées en construction traditionnelle en découlent). L’épaisseur du volume octogonal est égale à e/2. L’épaisseur au niveau du cercle base de la coupole pourrait être égale à 1/4 e, et diminue au fur et à mesure qu’on monte par rapport à l’axe vertical.

Nous pouvons alors déduire que toute la structure émerge d’un point générateur, un centre, et se déploie autour d’un axe vertical central. La morphologie finale est en effet le fruit de la

multiplication de formes et de volumes à partir de ce centre et autour de cet axe. Tous les éléments constituant cet édifice s'inscrivent dans un cercle ou un polygone (carré, octogone). En plan ou en élévation, ils divergent et convergent vers un centre unique, en s'appropriant des proportions du cercle de base.

4 - Essai d'herméneutique spirituelle :

1. Paradigme imaginal soufi :

L'Islam est la religion de l'Unité "tawhid". Il a toujours cherché à provoquer cette intégration et cette unité. Nasser, dans son œuvre "Essais sur le soufisme"(9), explique que ce principe se reflète de plusieurs manières et sur les pratiques, et sur la doctrine elle-même. Même dans son aspect exotérique qui consiste en la "Shariâ", toutes les règles et les injonctions rattachent intérieurement le monde de la multiplicité à un Centre unique, reflété aussi dans la multiplicité de la circonférence. Croire en l'Unité telle qu'elle est exprimée dans le sens le plus universel possible par la "Shahadah" : "la ilâha ill Allâh" est une condition nécessaire pour tout musulman.

Cependant, le soufi, lui, réalise les mystères du "tawhid" et connait la vraie signification de cette affirmation car dans le soufisme, la base de toute foi "imân" est l'unité. En effet, puisque le Soufisme est considéré par la majorité des islamologues comme étant la dimension intérieure de la révélation islamique, il est le moyen par excellence par lequel le "tawhid" est réalisé. L'intégration obtenue par le soufisme est l'essence de cet idéal islamique, et l'intégration de l'homme signifie la réalisation de l'Un et la transmutation du multiple dans la lumière de l'Un. Pour expliquer la vision soufie du principe unitariste, Rûmi affirme qu'il faut gravir les échelons de l'Etre en faisant intégrer les parties du tout dispersés dans la multiplicité pour retrouver leur Unité, considérer non seulement ce qui est apparent "dhâhir", mais aussi et surtout son sens profond, intérieur, "bâtin", car Dieu est à la fois l'Extérieur et l'Intérieur, et que c'est le retour au centre qui fait retrouver à l'âme les cieux qui sont en elle. En

d'autres termes, c'est en cheminant dans la voie qui ramène la multiplicité à l'unité, l'apparent au profond, l'éphémère à l'Immuable qu'il pourra gravir les échelons de la quête de la Réalité Suprême(10).

En se basant sur l'énoncé de la croyance : "Il n'y a pas de divinité, si ce n'est la Divinité", et le verset coranique : "Dis Lui, Dieu est un" (S. 112, 1), le soufisme a fait de la doctrine de l'unité la base de sa métaphysique. Dieu est en même temps immanent et transcendant. En fait, grâce à l'intuition spirituelle du soufi manifestant l'Intellect ou l'Esprit, le soufi arrive à la dualité qui se traduit par le fait qu'au moment précis où Dieu est immanent, il est transcendant. Dieu est au-dessus de toute forme, pensée et chose présentes dans l'univers(11). Il réalise aussi que la créature n'a jamais été séparée de Dieu et sa conscience profane est alors anéantie. La multiplicité de l'âme, c'est à dire toutes ses forces sensorielles et psychiques, disparaît, et l'âme du soufi est complètement submergée par la vision de l'Unité.

Ainsi, pour les soufis, le monde dans la diversité de ses créatures n'est que des émanations de l'Unité Divine, qui retourneront inéluctablement à la Source Créatrice(12). En d'autres termes, c'est en cheminant dans la voie qui ramène la multiplicité à l'unité, l'apparent au profond, l'éphémère à l'Immuable, qu'on pourra gravir les échelons de la quête de la Réalité Suprême(13). L'unité sous-jacente à la multiplicité est donc le thème essentiel de la pensée islamique que ce soit dans le domaine de la métaphysique ou dans celui de l'art et de son symbolisme, qui ne font que traduire cette prise de conscience(14).

Dans ce travail, nous voulons démontrer que dans la conception architecturale de la zaouïa, il existe des plans de médiation dictant la transformation de la matière en formes, qui suivraient la même Voie de la quête spirituelle. L'incarnation du paradigme islamique dans ce mausolée matérialiserait la renaissance de l'homme saint ou soufi.

2. L'analyse morphologique et le paradigme soufi :

Nous exposerons les résultats de l'analyse morphologique un à un et nous les confronterons à un essai d'interprétation "symbolique" où nous tenterons de détecter les éléments morphologiques signifiants qui incarnent le principe de l'unité et de la multiplicité unifiée.

D'emblée, l'analyse de la structure externe de la zaouïa renseigne sur son importance à l'échelle de la ville et sur sa valeur spirituelle : elle surplombe une colline qui abrite un cimetière, et profite d'une vue dégagée sur la ville et la mer. Ainsi, entre ciel, mer et terre, la zaouïa se dresse orientée vers la kibla signalant par sa présence l'évanescence des corps matériels (corps humains, saints...) et la pérennité de l'Esprit (symbolisé par l'orientation de ce mausolée vers le centre des centres et la projection du trône Divin sur terre : la kaâba).

D'autre part, la forme de ce mausolée qui consiste en une coupole reposant sur un volume cubique est un concept traditionnel ancien qui a fait son apparition depuis l'antiquité et qui a été incorporé dans le monde des formes islamiques où il reprit son ancienne prééminence. Récupéré et adapté par l'ésotérisme islamique, il incarne dans ses formes la conjugaison la plus fondamentale du cube et des cercles et représente littéralement la manifestation architecturale de la réintégration et de la Création elle-même. En effet, dans la littérature mystique soufie, le volume cubique de la base est le symbole suprême du statique, et la manifestation la plus extériorisée du Créateur. Il représente le monde physique, matériel, la création, l'homme, la terre, ou le paradis terrestre. C'est aussi le plan du temple de la kaaba, point de rencontre entre ciel et terre, l'aire où se projette le sacré. Quant à l'octogone, forme géométrique qui assure la transition du carré au cercle, il symbolise le passage du matériel à l'immatériel. Il dirige vers l'infini, vers la voûte céleste.

Le dôme circulaire ou sphérique superposé à cet espace

rectangulaire représente le monde de la pureté. Symbolisant l'éternité, l'immatérialité et la mobilité totale de l'Esprit, sa forme n'a ni début ni fin. Le cercle est en fait un point qui se déplace sur une ligne circulaire et qui se referme finalement sur elle-même : c'est l'image utilisée par les mystiques pour exprimer le mystère de la création, qui, jaillit de Dieu, revient à Dieu, sans jamais quitter l'Unité Divine. Son seul point de référence est le centre, à travers lequel se développe l'axe métaphysique qui le lie avec l'axe du carré de la base. Cet axe vertical unit les deux formes. Cette unification constitue la réintégration symbolique du carré terrestre dans le cercle céleste.

De même, les volumes relatifs à ces formes géométriques, à savoir la coupole et le cube de la base seraient à l'image du ciel, et de la terre, ou de la Création, qui, selon la pensée soufie, renvoie incessamment par ses multiples formes physiques à l'Eternel, à l'Unité Créatrice. Ces volumes, par leur forte symbolique, par la consistance de la matière qui se manifeste par l'épaisseur tendant à s'amoindrir en allant vers le haut, renseignent quant au rôle potentiel que joue la forme architecturale dans la transmission d'un paradigme, d'une vision. Ainsi, la zaouïa pourrait être à l'image de l'âme du soufi qui, par sa quête sur la Voie, ou la Tariqa, transcende le monde matériel pour accéder à la Réalité Divine, à l'Unité.

Après avoir étudié la symbolique des formes de la zaouïa, nous avons essayé d'interpréter les règles de composition du modèle génératif. Nous avons démontré précédemment que l'épanouissement de toutes les formes qui structurent la zaouïa est conditionné par un centre unique, un axe vertical et par des rapports de proportions généralisables. Ceci suggère un mouvement transcendantal qui ramène toutes les parties au centre et à l'axe vertical aspirant à l'infini auquel nous rajoutons un mouvement virtuel de descente qui projetterait l'âme de cette unité dans les parties composant l'édifice. La zaouïa

devient par ces formes le symbole de la relation ciel-terre. Elle est le carré dans sa dimension physique et terrestre représentant la matière, l'octogone dans sa voie transitoire vers la voûte céleste, et le cercle dans son infinité et son unité. Bakhtiar et Ardalan soutiennent dans ce cadre que le carré de la terre est la base sur laquelle l'Intellect agit pour réintégrer le terrestre dans le cercle du ciel, "ainsi, les petits mausolées à coupoles sont considérés comme un carré pour ses qualités de permanence et d'immuabilité, et en tant que cercle symbolisant le paradis terrestre".

Selon la pensée soufie, tout l'univers et toutes ses créatures sont animés par un mouvement macrocosmique qui ramènerait cette diversité physique à l'Unité Créatrice. Le soufi, saint homme ou homme parfait devrait retrouver au sein de son microcosme le même mouvement de quête spirituelle en progressant sur la Voie, la Tariqa. Nous avons tenté de démontrer que l'on pourrait retrouver le reflet de ce mouvement à l'échelle de l'architecture de la zaouïa, production matérielle du milieu soufi influencée par son paradigme spirituel ou imaginal.

Nous pouvons alors conclure que la zaouïa, sanctuaire du wali, reflèterait le même mouvement qui aspire à l'Unité et qui ramène le multiple à l'unité et l'Unité au multiple.

Conclusion :

La vision du monde propre à l'idéologie islamique soufie peut également influencer la pratique architecturale, en communiquant un sens, une âme au sein des conformations physiques de l'édifice. Cette âme est la manifestation de l'imaginaire et du paradigme "imaginal".

Nous avons essayé de démontrer dans ce travail que l'architecture de la zaouïa serait à l'image de l'acte créatif de l'univers illustrant l'unité de l'Esprit de Dieu dans la diversité et la pluralité des matières périssables. Cet acte créatif trouverait son reflet, non seulement dans l'esprit du microcosme de l'homme parfait, le wali, mais aussi au sein de l'édifice qui lui

est dédié. Sous sa forme exotérique ou ésotérique, le modèle paradigmatique de la zaouïa koubba peut illustrer la configuration symbolique de la pensée islamique soufie. Nous avons en effet démontré que les composants de cette structure koubba regorgent de significations ésotériques liées au contexte spirituel de ces édifices que nous avons analysées composant par composant. La configuration dégagée est basée sur la dualité fondamentale de l'exotérique et de l'ésotérique, du matériel et de l'immatériel, du retour de la multiplicité à l'Unité, et à l'ordre du Centre, de l'Unique, dualités fondamentales de la pensée islamique soufie.

Nous en avons déduit que les constructeurs de ces édifices auraient transmis un savoir-faire imprégné d'un "imaginaire" profondément marqué par la pensée soufie. Ce mode de transmission est mis en œuvre dans toute civilisation où la pensée participe dans la définition de son identité au moyen d'un paradigme imaginal omniprésent dans tout acte de création.

Dans le cadre de cet article, notre étude concerne une typologie bien déterminée, à savoir le prototype à salle unique : la koubba. Nous avons toutefois mené dans des travaux ultérieurs le même travail d'analyse sur d'autres prototypes pour vérifier l'applicabilité de notre hypothèse. Les résultats s'assimilent néanmoins, attribuant à l'architecture de ce monument une forte symbolique imprégnée par le paradigme imaginal soufi.

Notes :

1 - La koubba est un mausolée à pièce unique surmonté d'une coupole, la koubba est littéralement coupole.

2 - La baraka est la bénédiction dont jouirait le walî.

3 - L'actuelle Tunisie était jadis appelée Ifriqya.

4 - Mircea Eliade : Dictionnaire des religions, Plon, Paris 1990, p. 156.

5 - Alexandre Papadopoulos : L'islam et l'art musulman, Edition d'art Lucien Mazenod, Paris 1976, p. 78.

6 - Sayyed Hossein Nasser : Essais sur le Soufisme, Albin Michel, Paris 1980, p. 22.

7 - Gaston Bachelard : La poétique de l'espace, P.U.F., Paris 1961, p. 20.
8 - Mounir Dhouib : De la construction de connaissances à la conception, modélisation du processus de conception architecturale, Thèse de doctorat en Sciences de l'architecture, Ecole nationale d'architecture et d'urbanisme (ENAU), Tunis 2004.
9 - Sayyed Hussein Nasser : op. cit., p. 245.
10 - Conclusion dégagée à partir de l'explication du cheminement dans la Voie (tariqa) chez Rumi, dans l'œuvre d'Eva Vitray Meyerovitch : Rûmi et le Soufisme.
11 - Extrait de l'œuvre de Laleh Bakhtiar : Le Soufisme, Expressions de la Quête mystique, Editions du Seuil, Paris 1977, p. 120.
12 - Eva Vitray-Meyerovitch : Rûmî et le Soufisme, Ed. du Seuil, Paris 1977, p. 190.
13 - Ibid., pp. 95-101.
14 - Laleh Bakhtiar & Nader Ardalan: The sens of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture, University of Chicago Press, 1973, p. 151.

Références :

1 - Bachelard, Gaston : La poétique de l'espace, P.U.F., Paris 1961.
2 - Bakhtiar, Laleh & Nader Ardalan: The sens of Unity, The Sufi Tradition in Persian Architecture, University of Chicago Press, 1973.
3 - Bakhtiar, Laleh : Le Soufisme, Expressions de la Quête mystique, Editions du Seuil, Paris 1977.
4 - Dhouib, Mounir : De la construction de connaissances à la conception, modélisation du processus de conception architecturale, Thèse de doctorat en Sciences de l'architecture, Ecole nationale d'architecture et d'urbanisme (ENAU), Tunis 2004.
5 - Eliade, Mircea : Dictionnaire des religions, Plon, Paris 1990.
6 - Nasser, Sayyed Hossein: Essais sur le Soufisme, Albin Michel, Paris 1980.
7 - Papadopoulos, Alexandre : L'islam et l'art musulman, Edition d'art Lucien Mazenod, Paris 1976.
8 - Vitray-Meyerovitch, Eva de : Rûmî et le Soufisme, Ed. du Seuil, Paris 1977.

Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 51 - 59
ISSN 1112-5020

La description de la nature dans la poésie andalouse

Dr Karima el Jai
Université d'Oujda, Maroc

Résumé :

La description de la nature occupe une très grande place dans la poésie arabe. A l'époque préislamique les poètes décrivent le désert puis les alentours. Les éléments naturels qui dominent dans leur poésie sont inspiré du milieu bédouin de l'Arabie. Ils décrivent la nature telle qu'ils la voient ou telle qu'ils la ressentent. La demeure et la famille, les collines, le désert, le cheval, le chameau, la gazelle, les palmiers, les oasis : tous ces éléments sont souvent traités dans leurs poèmes.

Mots-clés :

description, la nature, Andalousie, poésie, Espagne.

The description of nature in Andalusian poetry

Dr Karima el Jai
University of Oujda, Morocco

Abstract:

The description of nature occupies a very large place in Arab poetry. In pre-Islamic times, poets described the desert and then the surroundings. The natural elements that dominate their poetry are inspired by the Bedouin environment of Arabia. They describe nature as they see it or as they feel it. The home and the family, the hills, the desert, the horse, the camel, the gazelle, the palm trees, the oases: all these elements are often treated in their poems.

Keywords:

description, nature, Andalusia, poetry, Spain.

La description de la nature dans la poésie préislamique ne formait que certains passages du poème se rapportant au désert et qui abordaient des sujets de départ, passage qui traite le voyage du poète[(1)]. Après, vient le nasib, introduction galante qui tient souvent la description de la bien-aimée. Al-Asha (mort vers 629) est le premier à utiliser la comparaison entre la nature

Publié le : 15/9/2016
k.eljai@yahoo.fr

et sa bien-aimée.

Les premières descriptions des jardins cultivés, des champs de fleurs, des décorations florales se trouvent dans la poésie bachique. Ces passages se trouvent également dans les poèmes des poètes courtisans comme Al-Asha.

Au cours des époques postérieurs[2] les Arabes ont changé de mode de vie et sont passés à la vie citadine avec sa culture spécifique et sa propre nature faite de châteaux et de jardins. Le contact avec d'autres cultures a été bénéfique pour leur poésie qui s'est enrichie de nombreux thèmes et de différentes images.

A l'époque omeyyade et abbasside le thème de la nature a atteint un stade très développé et un grand nombre de poètes de cette époque était connu pour avoir introduit le thème de la nature dans leurs poèmes panégyrique. Ils ont pu améliorer ce genre qui est devenu parfois un thème poétique indépendant et autonome, des noms célèbres dans ce domaine ont été connus, nous pouvons citer : Ibn al-Mûtazz, Ibn al-Rumi et Al-Sanawbari qui a pu satisfaire dans sa production la plupart des conditions qu'exige la poésie de la nature.

Ainsi le poète se trouve dans une nature beaucoup plus pittoresque. Il est entouré de montagnes, de vallées verdoyantes et de jardins luxuriants, et décrit les éléments naturels de façon précise ou réaliste.

A l'époque abbasside, le poète Abu-Tammam (605-845) était le premier à dépeindre le printemps comme prélude à la qasida élogieuse. Le poète Al-Buhturi (821-897) devient très célèbre parmi les poètes de la nature, et cette description du printemps en est la preuve[3]:

- voici venir le printemps si ouvert, il se balance, tout en sourire et en beauté, il parle presque.
- et son renouvellement a réveillé en plein nuit les premières roses, qui, la veille dormaient encore.
- elles s'ouvrent à la fraîcheur de la rosée, comme si elles devaient recevoir un secret jusqu'alors bien gardé.

- et les arbres, le printemps leur rend leurs vêtements, broderies déployées au vent.

A l'époque andalouse la poésie devient pittoresque, elle décrit les éléments de la nouvelle civilisation musulmane en Espagne médiévale, et la beauté de la nature andalouse. A cette époque la poésie Andalouse connaît son apogée à la cour des princes omeyyades. Ces derniers encourageaient les sciences et les littératures et en particulier la poésie et les poètes. Le calife Abd al-Rahman III (912-961) le premier mécène à favoriser l'activité culturelle et à encourager la création poétique et artistique.

Avant le XIe siècle, les poètes sont rares, et leurs productions ne diffèrent guère de celle de l'orient, dans ses formes comme dans ses thèmes. Mais à partir du XIe siècle, les poètes sont plus nombreux, les talents sont à la fois puissants et charmants et la production relativement originale. La poésie en Espagne musulmane était populaire, elle était l'objet d'un engouement général. Les poètes se rencontraient non seulement parmi les hommes cultivés, princes, théologiens, médecins, juristes, mystiques, mais aussi parmi les illettrés, les aveugles, les artisans, les paysans. Il y avait même un nombre relativement grand de femmes poétesses. L'émulation entre les cours rivales a fait de la poésie une "carrière courue" et bien stable.

Les poètes andalous ont beaucoup vénéré la nature andalouse dans tous les genres poétiques et plus particulièrement dans le prologue amoureux, le "nasib". Ces poètes ont appris depuis leurs jeune âge à observer la nature dans laquelle ils vivaient quotidiennement, quand plus tard, le désir de la gloire les a poussés vers les grandes villes, ils ont gardé, fixés à jamais dans la mémoire, les traits essentiels des campagnes familières aux premiers émois de leurs sensibilité, les métaphores, devant les beaux jardins des palais seigneuriaux où les bouquets des salons princiers jaillissent, drues et vivantes, soutenus par les observations inconscientes de la réalité(4). Les poètes décrivaient

la nature de l'Andalousie, comme une immense oasis offrant ombre et fraîcheur où se mêlent les parfums des fleurs et le chant des oiseaux.

Plusieurs caractéristiques distinguent l'Andalousie des autres régions du monde. La nature de l'Andalousie était fascinante, par la beauté de ses paysages, ses jardins et ses montagnes. Tous ces éléments formaient la source d'inspiration poétique.

Pour décrire la beauté de la nature de l'Andalousie, il suffit de se reporter à la poésie, aux œuvres d'art et la description de ses jardins, surtout dans les poèmes des poètes Andalous. Nous donnons comme exemple l'éloge de l'Andalousie fait par Abû Ubayd al-Bakri : "L'Andalousie est comme la Syrie pour l'agrément de son climat et la pureté de son air, le Yémen par sa température tempéré et égale, l'Inde par ses parfums pénétrants, le Ahwaz par l'importance de ses revenus, la chine par ses pierres précieuses. L'Aden par les productions utiles de son littoral"(5).

L'Andalousie était un lieu idéal, elle comptait parmi les lieux les plus fertiles. Elle montrait une perfection matérielle et spirituelle d'une civilisation épanouissante dans l'art du jardin. L'Andalousie était entourée des jardins et des vergers fertiles, des vallons et des montagnes, des eaux dormantes et des eaux vives, des arbres et des fleurs(6).

Ainsi, la nature tient une place remarquable en Andalousie, pour les andalous c'était une sorte de paradis terrestre : "le jardin préféré de leur histoire plus que millénaire, l'oasis du rêve que baigne la musique envoûtante des "andalusiyya" ou chants d'amour et de mystique"(7).

La beauté de la nature de l'Andalousie avait une grande influence sur les Andalous qui se font remarquer par un attachement sincère à leur sol natal, à sa fertilité exceptionnelle, à sa verdure luxuriante et aux paysages aimables, au milieu desquels coulent les fleuves. Les jardins tenaient une

grande importance dans la vie des Andalous, ainsi que les simples citoyens, car chacun voulait posséder son lopin de terre afin d'y cultiver des fleurs[8].

En donnant une telle ampleur à la beauté de la nature de l'Andalousie, les poètes cherchaient à décrire avec finesse la beauté de cette nature et de ses jardins. L'étude des poèmes décrivant la nature et les jardins de l'Andalousie nous permettra d'apprécier la beauté de cette nature, il nous suffira de montrer à quel point les poètes ont fait l'éloge de leur terre : "la nature andalouse reste présente dans les occasions de gaieté comme de tristesse"[9].

Sans doute, nous pouvons trouver un nombre de poètes assez considérable, de très beaux poèmes où les poètes montraient leurs amour et leur admiration qui s'est très vite éveillée au contact de beaux paysages pleins d'ombre et de fraîcheur et des tapis de fleurs qui se représentent comme des parures de la terre.

Les poètes andalous ont toujours aimé leurs terres, et l'ont comparé au paradis, telle qu'elle est décrite par le poète Ibn Khafadja[10]:

- O habitants de l'Andalousie, quel bonheur pour vous d'avoir eaux, ombrages, fleuves et arbres.
- le jardin de la félicité éternelle n'est pas ailleurs que dans votre territoire, s'il m'était possible de choisir, c'est ce dernier que je choisirais.
- Ne croyez pas que demain vous entrerez en enfer, ce n'est pas après le paradis qu'on peut entrer dans la géhenne.

Ainsi l'Andalousie possédait de vastes jardins. Ils prirent une grande importance, ils étaient la préoccupation de tous les rois arabes. Ces derniers qui se passionnaient pour la constitution des palais et les entouraient de très vaste jardins et de grands vergers : "les Andalous furent en général amateurs de belles constructions, tous les auteurs arabes qui ont parlé de Sévillans ont souligné comme une caractéristique de leur tempérament le

goût pour les riches demeures... La poésie, par les renseignements qu'elle nous fournit sur les palais, les lieux de plaisance et les promenades en vogue, nous permet de faire, sur chacune des villes de l'Espagne musulmane, une monographie dont l'étendue varie avec l'importance de ces cités au XIe siècle"(11).

Les rois arabes aménageraient des jardins autour des ruisseaux et des rivières. Nous rencontrons plusieurs types de jardins en Espagne. Mais le genre qui se développe le plus était celui de jardin auprès des châteaux avec bosquets par terre(12), pièces d'eau avec bassin, statues, cascades.

Les rois de l'époque ont toujours montré une véritable passion pour l'ornementation de leurs jardins. Parmi ces gouverneurs, on trouve Abd al-Rahman III (912-971) qui fut un grand bâtisseur. Il construisit le palais d'al-Zahra(13), entouré d'un vaste jardin au nord-ouest de Cordoue, celui-ci reste un témoignage éloquent de la tradition orientale qui s'implanta en Espagne. Les jardins qui entourent ce palais se caractérisaient par une simplicité toute antique : des allées d'arbres verts, des arbres fruitiers, des fleurs, des ombrages, des fontaines et des ruisseaux qui redisent à la perfection de l'art arabe.

L'admiration de la nature de l'Andalousie, n'était pas seulement connue par les rois et les poètes, mais était partagée par la population andalouse(14), qui était capable d'improviser des vers comme le confirment plusieurs historiens et chercheurs.

L'Andalousie apparaissait aux yeux des poètes comme un grand jardin parsemé de fleurs ou mieux encore un paradis terrestre. Les littérateurs et les critiques ont expliqué cette admiration des poètes de leur terre(15), par l'influence de la beauté de l'Andalousie, avec ses jardins, ses arbres, ses fleurs et ses montagnes. Le poète s'immerge profondément dans la beauté de la nature andalouse. Cette dernière le console et dissipe ses chagrins par la fraîcheur de son climat, les senteurs de ses fleurs et arbres et les cours d'eau. Il s'y promène à la recherche de

l'inspiration pour dissiper sa tristesse(16). Il lui arrive de l'aimer comme un amant et de l'évoquer en termes de poésie érotique, sous les traits de la femme dont la beauté souveraine inspire une passion exceptionnelle. Tous ces éléments produisaient de fortes sensations et enrichissaient l'inspiration des poètes.

Les poètes andalous ont laissé des poèmes qui en sont d'authentiques témoins(17). Ils se rapportent en majorité à la description de la nature de l'Andalousie et les jardins des châteaux, la beauté des plantes et des fleurs et l'abondance de l'eau. Plusieurs poètes considéraient certains palais tel Al-Mobarak, Az-Zahir comme des lieux sacrés ou équivalents au paradis. Toutes ces descriptions et ces poèmes affirment que l'Andalousie était un paradis. Ils ont utilisé le thème de la nature et tous ses éléments dans leurs poèmes. En Espagne musulmane la beauté de la nature est souvent chantée dans la poésie. Cela tient au fait que la nature où cette poésie fleurit est fascinante. Plusieurs caractéristiques distinguent la péninsule Ibérique des autres régions.

C'est une région fascinante par la beauté de ses paysages et de ses jardins, source d'inspiration poétique. C'est pourquoi la poésie andalouse regorgeait de thèmes pris de la nature aussi nombreux que beaux : les vallons et les montagnes, les jardins et les vergers, les fleurs et les fruits, les eaux dormantes et eaux vives, la mer et les ruisseaux. Ils attachent à décrire tous les phénomènes atmosphériques (coucher du soleil, nuit, aurore, vent, nuage, pluie, grêle, neige etc.), les corps célestes (soleil, lune, étoiles, planètes).

Ainsi le thème de la nature était devenu un genre poétique indépendant et très développé avec de grands poètes andalous comme : Al-Sanawbari (mort vers 945) et Ibn al-Mûtaz. Ceux-ci ont exercé une grande influence sur la poésie andalouse.

Notes :

1 - Albert Hourani : histoire des peuples arabes, Editions du Seuil, Paris 1993,

p. 91.
2 - Carlo Alfonso Nallino : La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie Umayyade, Editions G.-P. Maisonneuve et Cie, Paris 1950, p. 113.
3 - Jean-Mohamed Abd-el-Jalil : Histoire de la littérature arabe, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1960, p. 156.
4 - Muhammad Abu Rub : La poésie galante andalouse au XIe siècle, Editions Asfar, Paris 1990, p. 186.
5 - Henri Pérès : La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, 12e édition, 1953, p. 83.
6 - Pierre Vilar : Histoire de l'Espagne, Que sais-je ? P.U.F., 20e édition, p. 23.
7 - Henri Pérès : op. cit., p. 151.
8 - Marie Claude Gerbet : L'Espagne au moyen âge, VIIIe-XVe siècle, Armand Colin, Paris 1992, p. 155.
9 - Henri Pérès : op. cit., p. 134.
10 - Jean-Mohamed Abd-el-Jalil : op. cit., p. 156.
11 - Henri Pérès : op. cit., p. 175.
12 - Rachel Arié : Aspects de l'Espagne Musulmane, histoire et culture, éd. 1997, p. 187.
13 - Henri Pérès : op. cit., p. 135.
14 - Ibn Khafâdja : Diwan, Ed. Dar Sadir, Beyrouth 1961.
15 - André Clot : L'Espagne musulmane VIIIe-XVe siècle, éd. 1999, p. 75.
16 - Ibn Bassam : Al-Dakhira fi mahasin ahl al-Djazira, T.I, Le Caire 1943, p. 96.
17 - Ibn Khafâdja : op. cit.

Références :

1 - Abd-el-Jalil, Jean-Mohamed : Histoire de la littérature arabe, G.-P. Maisonneuve-Larose, Paris 1960.
2 - Abu Rub, Muhammad : La poésie galante andalouse au XIe siècle, Editions Asfar, Paris 1990.
3 - Arié, Rachel : Aspects de l'Espagne Musulmane, histoire et culture, éd. 1997.
4 - Clot, André : L'Espagne musulmane VIIIe-XVe siècle, éd. 1999.
5 - Gerbet, Marie Claude : L'Espagne au moyen âge, VIIIe-XVe siècle, Armand Colin, Paris 1992.
6 - Hourani, Albert : histoire des peuples arabes, Editions du Seuil, Paris 1993.
7 - Ibn Bassam : Al-Dakhira fi mahasin ahl al-Djazira, Le Caire 1943.
8 - Ibn Khafâdja : Diwan, Ed. Dar Sadir, Beyrouth 1961.
9 - Nallino, Carlo Alfonso : La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie Umayyade, Editions G.-P. Maisonneuve et Cie, Paris 1950.

10 - Pérès, Henri : La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, 12e édition, 1953.
11 - Vilar, Pierre : Histoire de l'Espagne, Que sais-je ? P.U.F., 20e édition, Paris.



Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 61 - 69
ISSN 1112-5020

L'internationalisation du roman arabe l'exemple de Saison de migration vers le Nord

Dr Dalia Khraibani
Université Libanaise de Saïda, Liban

Résumé :

La littérature arabe est presque invisible dans l'espace littéraire mondiale pour des raisons diverses. Pourtant, des écrivains réussissent à s'imposer sur la scène littéraire internationale et leurs œuvres deviennent des chefs d'œuvre de la littérature mondiale. Parmi ces écrivains, nous citons Tayeb Saleh qui connaît un succès international surtout avec la parution de son second roman "Saison de migration vers le Nord". Notre étude vise à montrer comment ce roman par son contenu et sa forme, occupe une place de choix dans la littérature mondiale. En effet, nous allons examiner le contexte historique de l'émergence du roman qui joue un rôle dans sa diffusion au niveau mondial. L'une des clés de réussite du roman est la technique narrative qui retient l'haleine du lecteur dès la première page. De plus, le roman répond à l'horizon d'attente du lectorat occidental en représentant des images particulières de la société arabo-africaine qui correspondent aux stéréotypes et clichés du public occidental vis-à-vis des Arabes.

Mots-clés :

littérature, roman, arabe, africain, Tayeb Saleh.

The internationalization of the Arab novel Season of migration to the North as a model

Dr Dalia Khraibani
Lebanese University of Saïda, Lebanon

Abstract:

Arabic literature is almost invisible in the world literary space for various reasons. However, writers succeed in establishing themselves on the international literary scene and their works become masterpieces of world literature. Among these writers, we cite Tayeb Salih who is enjoying international success especially with the publication of his second novel "Season of migration to the North". Our study aims to show how this novel, by its content and form, occupies a prominent place in world literature. Indeed, we are going to examine the historical context of the emergence of the novel which plays a role in its diffusion on a global level. One of the keys to the

Publié le : 15/9/2016
dalia1081@yahoo.fr

novel's success is the storytelling technique that catches the reader's breath from the first page. Additionally, the novel responds to the expectation horizon of Western readership by depicting particular images of Arab-African society that correspond to Western public stereotypes and clichés of Arabs.

Keywords:

literature, novel, Arab, African, Tayeb Salih.

Un livre a suffi à accorder à l'écrivain soudanais Tayeb Saleh une notoriété mondiale, c'est son second roman "Saison de migration vers le Nord" élu par l'Académie littéraire arabe à Damas comme le roman arabe le plus important du 20e siècle et choisi en 2002 comme l'un des cent plus grands livres de la littérature mondiale par le cercle norvégien du livre à partir des propositions de cent écrivains issus de cinquante-quatre pays différents. Il est traduit dans plusieurs langues étrangères, certainement en anglais et en français et il est également adapté dans un théâtre londonien en 2006. Ce fameux roman relate la rencontre entre le narrateur rentré dans un modeste village au Soudan après un séjour d'études en Angleterre et Moustafa Saïd, un personnage inconnu qui lui aussi a vécu une certaine période en Grande Bretagne où il a fait de brillantes études, a participé à la vie intellectuelle anglaise.

Notre étude vise à réfléchir sur les raisons qui ont permis à Tayeb Saleh d'avoir un succès international surtout avec la parution de son second roman "Saison de migration vers le Nord". Nous allons examiner le contexte historique de l'émergence du roman qui joue un rôle dans sa diffusion au niveau mondial. Ensuite, nous étudierons la technique narrative qui retient l'haleine du lecteur dès la première page. Enfin, le roman répond à l'horizon d'attente du lectorat occidental en représentant des images particulières de la société arabo-africaine et c'est l'une des clés de réussite du roman.

Le roman de Tayeb Saleh fait partie des écritures postcoloniales qui connaissent un essor et s'imposent dans les

institutions et les cercles académiques avec des auteurs issus des pays qui ont une histoire de colonisation tels Hamidou Cheikh, Caryl Phillipps... "Saison de migration vers Le Nord" est paru en 1966, cinq ans après la publication des "Damnés de la terre" de Frantz Fanon, un des théoriciens du postcolonialisme avec Edward Saïd dont le livre évoque et justifie la révolte du colonisé contre l'empire colonial. Au moment de la parution du roman de Saleh, la dichotomie entre le Nord et Le Sud était toujours présente avec les mouvements libératoires des pays colonisés.

Certes, la thématique de la confrontation occident et orient est récurrente dans la littérature arabe mais c'est la première fois que ce sujet soit mis en scène dans le cadre soudanais, un univers lui-même à la frontière de deux mondes, le monde arabe d'une part et africain d'autre part. Le romancier a abordé ce thème d'une manière novatrice avec des moyens qui lui sont propres et une technique narrative qui retient l'haleine du lecteur dès la première page.

Le récit commence avec l'histoire du narrateur interrompue pour céder la place à celle de Moustafa Saïd, un personnage énigmatique qui suscite la curiosité du narrateur et du lecteur à la fois. Ce dernier est amené à se poser plusieurs questions : Qui est le héros du roman ? Est-ce que c'est le narrateur dont on ne connaît pas le nom ? Ou c'est Moustafa Saïd ? Que vient faire cet étranger dans ce modeste village ? Qui est-il ? Le télescopage romanesque et la variation des types de narration permettent au lecteur d'avoir plusieurs points de vue sur le personnage de Saïd comme si l'auteur veut laisser la liberté à son lectorat de dessiner le portrait qu'il en veut. C'est le cas aussi pour la clausule. Le lecteur suit infatigablement la fin du roman sans pour autant parvenir à en trouver une. De nouveau, il est amené à poser des questions : Moustafa Saïd s'était-il vraiment noyé dans les eaux du Nil et avalé par les crocodiles comme le disaient les villageois ? N'est-il pas un excellent nageur et pourrait-il donc être encore vivant ? Le dernier mot n'a pas été dit en ce qui

concerne cette mort, la fin est ouverte ainsi l'écrivain laisse un rôle à l'imagination de son lecteur et l'intègre dans le déroulement narratif de sorte que ce dernier devienne à son tour un narrateur capable d'inventer une autre fin : "Sans les compétences cognitives du lecteur, un texte ne serait rien d'autre qu'une succession des mots et ces mots mêmes resteraient flatus vocis"(1). En effet, "Saison de migration vers le Nord" est riche des "non-dits" qui devraient être déchiffrés par le lecteur et il s'appuie sur un système de nœuds qui stimule son lecteur, le poussant à participer, rester éveillé et interpréter selon ses propres réactions et sa propre culture et c'est ainsi qu'il peut être lu et connu par un nombre illimité de lecteurs. Comme le dit Umberto Eco, "pour qu'un texte verbal narratif puisse fonctionner, il faut la coopération du lecteur. Sans elle, le lecteur abandonne la lecture. Dans ce cas, le texte ne pourrait pas réaliser son plus grand but qui est celui d'être lu"(2).

En plus, une interaction s'établit entre le lecteur et le narrateur à qui il lui adresse directement la parole par exemple : "Ne croyez pas, surtout, Messieurs"(3), ce qui montre que le lecteur est sans cesse le centre d'intérêt qui sans lui le texte n'aurait jamais de vie.

D'autre part, les nouvelles techniques adoptées par Saleh s'ajoutent aux raisons de sa réussite mondiale. A titre d'exemple, le récit autobiographique du début du roman diffère des règles connues de ce genre où une identité s'établit entre l'auteur, le narrateur et le héros dont on parle ; ce qui n'est pas le cas dans "Saison de migration vers le Nord". Egalement, le découpage de la narration, la multiplicité des narrateurs, le non-respect du déroulement chronologique des événements... sont autant de nouvelles techniques utilisées par l'écrivain arabe. De même, Tayeb Saleh a renouvelé le roman arabe en introduisant le "réalisme magique" des Latino-Américains dans son écriture. Il a en même temps eu recours à la légende, aux contes populaires, à la fantaisie, à l'héritage mystique, aux proverbes soudanais. Une

des clés de sa réussite est donc dans ce mélange entre forme importée et traditions arabes.

De par sa thématique, "Saison de migration vers le Nord" occupe une place de choix dans la littérature mondiale. En effet, le thème évoqué n'est pas exclusivement cantonné à l'expérience arabe, le roman traite un sujet social, politique et actuel qui suscite l'intérêt du lectorat occidental surtout avec les flux migratoires venus du Sud vers l'Europe et tout ce que pose cette situation de problèmes entre autochtones et immigrés. Il évoque également le choc des civilisations que la colonisation a produit et le conflit entre les entités culturelles qui conduit au chaos. C'est vrai que ce thème de migration est un champ d'écriture très fécond pour de nombreux écrivains mais Saleh présente une nouvelle approche de la relation avec autrui, ce qui en fait l'originalité par opposition à ses précurseurs arabes qui expriment dans leur écriture une admiration vers l'Occident et transmettent une image idéalisée de l'Ailleurs.

En effet, "Saison de migration vers le Nord" montre la dure réalité de l'exil pour un arabo-africain déchiré entre le Sud et le Nord. Moustafa Saïd, cet intellectuel qui a connu une brillante carrière académique dans les universités anglaises et une grande renommée d'économiste humaniste est resté cependant marquer par ses blessures coloniales. Pour lui, Londres n'est pas une ville de charmes, au contraire c'est une ville de "peste" et ses anciens colons sont toujours pour lui des ennemis. Cette confrontation est traitée d'une manière originale et attirante puisque le romancier a sexualisé le conflit des civilisations. Moustafa Saïd entreprend de se venger contre ceux qui ont volé et violé sa terre et sa stratégie pour combattre l'Europe se base sur la virilité : conquérir les femmes blanches : "Nous sommes en présence d'un retour du refoulé, le défoulement physique du héros sur la femme anglaise, prend la signification d'une action politique"(4), écrit Mohamed Daoud. L'Occident prend dans le roman l'image d'une femme qui devrait être "assujettie", "dominée" afin que le

jeune soudanais confirme sa puissance virile et comble son complexe d'infériorité à l'égard de l'Autre. Notons que la virilité a une signification importante dans le monde arabe : "elle est à la fois un code de savoir-vivre... une éducation chevaleresque"(5). De même, l'honneur est précieux pour l'Arabe et quand il s'agit de se venger de quelqu'un, on l'attaque dans son point le plus faible c.à.d. les femmes ou quand deux jeunes se disputent, ils s'insultent en usant des expressions vulgaires à l'égard de la mère et la sœur. C'est dans cet esprit bédouin que Moustafa Saïd, muni de l'arc et des flèches(6), se comporte avec les Anglaises.

Le lecteur occidental trouve les préconceptions qu'il a de la société arabe patriarcale fondée principalement sur la domination de l'homme sur la femme. Selon les clichés, l'homme arabe est un être barbare, féroce, instinctif, violent. Moustafa Saïd renforce cette idée dans le roman, il est qualifié comme étant "sorti pour la première fois de la forêt vierge"(7) et qui a besoin sans cesse de l'Occident pour le placer sur la voie de la civilisation. Certes, c'est une idée qui plaît aux occidentaux parce qu'elle conforte leur mission "civilisatrice" en Afrique. On se rappelle dans ce contexte de l'album "Tintin au Congo" où Hergé adopte un discours paternaliste présentant les Européens en train d'éduquer les Africains.

Le lecteur occidental lit le roman de sa propre vision et pourrait trouver dans la clémence du tribunal vis à vis de Moustafa Saïd qui a provoqué la mort de trois anglaises l'idée de l'Occident dominant qui tolère le faible. Par contre la vengeance de Saïd est vouée à l'échec, le personnage lui-même s'écrie : "J'étais un chasseur, je suis devenu la proie"(8). Une idée supplémentaire qui plaît à l'occidental en consacrant sa suprématie sur les peuples du Tiers-Monde : mensonge est la victoire du Sud sur le Nord selon la lecture des européens pour le roman. Comme le dit Jacquemond : "le marché euro-américain de la littérature continue de privilégier les œuvres et les auteurs

arabes dans lesquels il reconnaît… sa propre représentation de l'Orient"[9].

Ainsi, "la littérature arabe n'est traduite et publiée en langues étrangères que si elle répond aux goûts spécifiques, voire uniques du lectorat occidental"[10] et correspond à ses conceptions de la culture arabe. On signale sa préférence pour l'exotisme teinté d'érotisme, pour des thèmes en rapport avec la condition féminine dans les pays musulmans… Le roman de Tayeb Saleh répond à cet horizon d'attente parce qu'il est marqué par l'exotisme sensuel et somptueux. Au sein de la métropole anglaise, Moustafa Saïd crée une chambre comme un lieu de sortilèges et de désirs orientaux avec des couleurs, des odeurs, des meubles exotiques ce qui opère un charme sur les amantes anglaises autant que sur le lecteur occidental découvrant une culture différente des leurs : "Rideaux roses, tapis en laine chaude, lit large avec des coussins de plume d'autruche. De petites ampoules électriques rouges, bleues et mauves, disposées dans les angles de la pièce"[11]. Le lecteur découvre dans ce passage une réactivation de l'image du harem dessinée par les peintres orientalistes. Saleh reste fidèle aux attentes du public occidental surtout que certains critiques voient dans "Saison de migration vers le Nord "une" réactivation des Mille et une nuits"[12], le livre le plus connu des Arabes chez les occidentaux.

Selon Umberto Eco, tout texte est lu par rapport à d'autres textes : "il s'agit de compétence intertextuelle". Ainsi, le lecteur occidental lit-il le roman en établissant des inférences avec les contes des "Mille et une nuits" : le fameux roi Shahryar s'incarne dans le personnage de Moustafa Saïd avide de volupté sauf que ce dernier cherche cette fois-ci une Schéhérazade blonde. Toutefois Shahriyar du Tayeb Saleh devient le conteur des histoires afin d'impressionner les femmes par différence avec "Mille et une nuits" : "Je récitais des vers, parlais des religions… dans le but de séduire des femmes"[13]. Saleh a transporté aux lecteurs des

quatre coins du globe terrestre la mentalité et la culture du monde arabe précisément celle de la société soudanaise. Dès les premières pages, les descriptions des lieux de Soudan émerveillent le lecteur et comble ses désirs de voyage. Il y découvre les mœurs et coutumes arabes (la polygamie, le mariage arrangé, la circoncision), les spécificités architecturales de la maison soudanaise (la description du diwan), des informations légendaires et historiques arabes "Abou Zeid Hilali"[(14)], aussi il fait connaissance de quelques lois islamiques : "il divorça sur le champ en invoquant l'irrévocable serment de la répudiation" ou même des idées relatives au calendrier musulman de l'Hégire : "l'an six (en 306 de l'Hégire)".

Tayeb Saleh est l'un des rares écrivains arabes qui ont réussi à s'imposer sur la scène littéraire internationale, dont l'imagination fertile peut toucher un lecteur quel que soit sa culture. Par son contenu et sa forme, son roman "Saison de migration vers le Nord" occupe une place de choix dans la littérature mondiale. Des écrivains arabes pourraient faire également leur chemin dans la sphère mondiale à l'égard de Saleh si leurs œuvres étaient traduites et bien diffusées.

Notes :

1 - Laura Salvato : Le lecteur modèle, dans Lector in Fabula, consultable sur le site http://www. semiopat.free.fr, consulté le 4.1.2016, p. 5.

2 - Ibid.

3 - Tayeb Saleh : Mawsim al-hijrah ila al-shamâl, Ed. Dar el Jil, Beyrouth 1969, p. 77.

4 - Mohamed Daoud : Images et fantasmes dans le roman de langue arabe, consultable sur le site http://www.insaniyat.revues.org, consulté le 4.1.2016.

5 - Malek Chebel : L'imaginaire arabo-musulman, P.U.F., Paris 1993, p. 331.

6 - Tayeb Saleh : op. cit., p. 45.

7 - Ibid., p. 116.

8 - Ibid., p. 190.

9 - Richard Jacquemond : L'internationalisation de la littérature arabe moderne, du prix Nobel de Naguib Mahfouz (1998) à L'Immeuble Yacoubian (2006), consultable sur le http:// www2.uni-paris8.fr, consulté le 10.1.2016.

10 - Mustapha Ettobi : Traduire la culture arabe en anglais et en français, consultable sur le site http://www.Spectrum.library.concordia.ca, consulté le 10.12.2015.

11 - Tayeb Saleh : op. cit., p. 41.

12 - Yehia Hassanein : Ecrits migratoires, formes trajectoires dans Saison de migration vers le Nord et L'amour en exil, consultable sur le site http://cmc.journals.yorku.ca, consulté le 10.12.2015, p. 7.

13 - Tayeb Saleh : op. cit., p. 39.

14 - Abou Zeid Hilali, héros d'une épopée populaire racontant la migration des tribus arabes Beni Hilal, note le traducteur du roman en bas de page.

Références :

1 - Chebel, Malek : L'imaginaire arabo-musulman, P.U.F., Paris 1993.

2 - Daoud, Mohamed : Images et fantasmes dans le roman de langue arabe.

3 - Ettobi, Mustapha : Traduire la culture arabe en anglais et en français.

4 - Hassanein, Yehia : Ecrits migratoires, formes trajectoires dans Saison de migration vers le Nord et L'amour en exil.

5 - Jacquemond, Richard : L'internationalisation de la littérature arabe moderne, du prix Nobel de Naguib Mahfouz (1998) à L'Immeuble Yacoubian (2006).

6 - Saleh, Tayeb : Mawsim al-hijrah ila al-shamâl, Editions Dar el Jil, Beyrouth 1969.

7 - Salvato, Laura Antonella : Le lecteur modèle, dans Lector in Fabula.

Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 71 - 82
ISSN 1112-5020

Le voile traditionnel tunisien entre civilisation et déculturation

Hana Krichen
ISAM de Sfax, Tunisie

Résumé :

Entre déculturation et civilisation les écarts se resserrent. Ces deux phénomènes, paraissent strictement indissociables, sont les horizons de la problématique que la présente étude tente d'éclaircir. Nous scrutons, cependant, les origines de ces deux phénomènes à travers une anthropologie féministe. Ainsi, nous essayons d'évaluer leur influence sur les femmes en Tunisie, avec une grande attention portée aux divers aspects de la vie quotidienne. En dépit de son éducation, ses acquis sociaux et sa forte présence dans les administrations publiques et les différents secteurs culturels et économiques, la jeune tunisienne aujourd'hui se retrouve face aux mêmes problèmes qu'hier ; elle doit lutter de nouveaux pour sa liberté, ses acquis, sa condition sociale, mais aussi pour son identité menacée et sa culture territoriale. Ceci la mène à se pencher sur ses origines et fouiller dans son passé, afin qu'elle puisse tracer son chemin et trouver ses repères.

Mots-clés :

voile, anthropologie, déculturation, patrimoine, Tunisienne.

The traditional Tunisian veil between civilization and deculturation

Hana Krichen
ISAM of Sfax, Tunisia

Abstract:

Between deculturation and civilization the gaps are narrowing. These two phenomena, seem strictly inseparable, are the horizons of the problematic that this study attempts to clarify. We examine, however, the origins of these two phenomena through a feminist anthropology. Thus, we try to assess their influence on women in Tunisia, with great attention paid to various aspects of daily life. Despite her education, her social achievements and her strong presence in public administrations and different cultural and economic sectors, the young Tunisian today finds herself facing the same problems as yesterday; she must fight again for her freedom, her achievements, her social condition, but also for her threatened identity and

Publié le : 15/9/2016
hanakricho@gmail.com

her territorial culture. This leads her to reflect on her origins and delve into her past, so that she can trace her path and find her bearings.

Keywords:

veil, anthropology, deculturation, heritage, Tunisian woman.

Du fait de l'influence des médias modernes et des technologies élémentaires de l'époque, la société tunisienne a subi des mutations brutaux et des changements subversifs au niveau des coutumes, des mœurs et de la culture autochtone. Ainsi, les événements sociaux et politiques du dernier siècle ont bousculé tous les phénomènes socioculturels. Un mouvement d'évolution s'est déchaîné dès la fin de XIXe siècle et s'est emparé de tous les aspects de la vie quotidienne, la santé, l'éducation, les droits individuels et familiaux, la législation islamique, les attitudes, les comportements, etc.

La société tunisienne est aujourd'hui confrontée aux problèmes posés par une nouvelle culture multi-civilisationnelle et, par conséquent, une contraction identitaire et une déculturation ; la culture indigène est devenue anachronique. Les traditions ont été ravalées au rang de rétrograde mentalité. La rébellion contre l'identité est devenue un signe de promotion. Tous ces facteurs font de la Tunisie aujourd'hui une société "agressée" par la modernisation accélérée et la civilisation.

Les origines du phénomène de déculturation, en terre d'islam, sont encore plus lointaines et ramifiées, soit dans les pays voisins du Maghreb, soit en divers pays du Machrek. Cependant, "depuis le siècle dernier, à chaque fois le même scénario se répète : des voix prophétiques se font entendre, qui scandalisent une partie de la société cramponnée à ses traditions mais n'en ouvrent pas moins une première brèche. Et de nouvelles générations s'engagent dans cette faille, portant plus haut les aspirations des vagues précédentes. Combat toujours inachevé, même dans cette Tunisie pourtant plus "avancée" que tant d'autres pays portant la même empreinte religieuse et

culturelle"[1].

Touchant toutes les sphères sociales et les différentes catégories de la population tunisienne, ce combat entre la civilisation "mondialisée" et la culture indigène a un impact spécifique sur la femme tunisienne musulmane et il n'a cessé de l'accompagné dès la fin du XIXe siècle jusqu'à nos jours. "Khadija Chérif"[2] a dit en 2012 : "Aujourd'hui on assiste à une confrontation de classes nourrie et alimentée par ceux qui nous gouvernent : riches/pauvres, bourgeois/paysans, croyants/ mécréants, laïcs/religieux... Les choses n'ont jamais été aussi frontales"[3]. Nous croyons, plutôt, les choses n'ont jamais été "latérales", et ce que nous semble aujourd'hui frontale, ce n'est qu'une suite de ce que nous avons vécu hier. Certainement, la période postrévolutionnaire a fait saillir ces phénomènes confrontés et les interrogations qu'ils incitent, mais les sources sont encore plus lointaines.

Dès l'instauration du protectorat français en Tunisie, menait vers un affrontement culturel entre la civilisation occidentale industrieuse et la civilisation musulmane, où le territoire tunisien devenait un champ propice aux divergences de conceptions défendues ; entre conservateurs et modernistes, autocrates et libéraux, outre que l'influence inéquitable de cette civilisation expansionniste sur la population tunisienne, telle qu'elle agissait fortement sur les classes sociales urbaines et la petite bourgeoisie citadine, sans assister directement à la vie sociale bédouine ou campagnarde.

Entre déculturation et civilisation les écarts se resserrent. Ces deux phénomènes, paraissent strictement indissociables, sont les horizons de la problématique que la présente étude tente d'éclaircir. Nous scrutons, cependant, les origines de ces deux phénomènes à travers une anthropologie féministe. Ainsi, nous essayons d'évaluer leur influence sur les femmes en Tunisie, avec une grande attention portée aux divers aspects de la vie quotidienne. En dépit de son éducation, ses acquis sociaux et sa

forte présence dans les administrations publiques et les différents secteurs culturels et économiques, la jeune tunisienne aujourd'hui se retrouve face aux mêmes problèmes qu'hier ; elle doit lutter de nouveaux pour sa liberté, ses acquis, sa condition sociale, mais aussi pour son identité menacée et sa culture territoriale. Ceci la mène à se pencher sur ses origines et fouiller dans son passé, afin qu'elle puisse tracer son chemin et trouver ses repères.

Le germe de la révolte a été semé le 12 Mai 1881 ; date de la signature du traité du Bardo où la Tunisie a renoncé à sa souveraineté afin de devenir un protectorat français. Cette année la Tunisie comptait environ 20000 Européens (Italiens, Français et Maltais) et 1500000 Tunisiens. Une comparaison, entre la civilisation musulmane et la civilisation occidentale, s'est imposée, où la présence européenne a révélé la faiblesse de la société musulmane. Face à la crise du monde arabo-musulman à cette époque, la colonisation française a stimulé l'élite intellectuelle de la société tunisienne et l'a permis d'aborder les facteurs et les causes d'affaiblissement et de la décadence de la société islamique tunisienne.

Ce fut donc dans la perspective d'une mutation socioculturelle "urgente" que la question de l'émancipation de la femme musulmane fut abordée. La femme européenne émancipée a été cependant un modèle de référence. Son comportement civilisé, sa condition de vie, sa contribution matérielle et l'équilibre dans sa vie de couple ont provoqué des réflexions et des interrogations quant à la situation de la femme tunisienne inopérante et soumise à l'ignorance.

Du côté de la femme tunisienne musulmane, confrontée directement et quotidiennement à de nouvelles dimensions à la façon de vivre, elle commence à se poser des questions à propos de sa condition sociale horrible, à réfléchir et à désirer d'autres manières d'être. Le modèle de la femme occidentale, récemment transplanté en Tunisie, provoquait chez elle,

paradoxalement, antipathie et fascination, appréhension et envie, entre ce modernisme accessible, plutôt, inévitable et l'obsession de l'identité et de la culture indigène. Le modernisme transgresse brutalement la société tunisienne ; "il est partout et terriblement tentateur : dans la rue, à l'école, au travail, à la cuisine, dans l'équipement intérieur des maisons, dans les modes vestimentaires, dans les systèmes de soin et l'hygiène... Tous sont interpellés jusqu'au plus profond de leur identité par cette nouvelle réalité : homme et femme, jeunes et vieux"(4). Nous avons dès lors limité notre petite étude au voile islamique et aux comportements vestimentaires féminins ; ce qui est revenu, à nouveau, un sujet d'actualité, suite aux derniers événements sociopolitiques qui ont secoués le quotidien de la société tunisienne.

Pour frayer la voie vers une anthropologie du voile de la femme tunisienne, il est inéluctable de rappeler que le voile était, et l'est encore, l'un des symboles religieux dans le comportement de la femme arabo-musulmane. Néanmoins, l'origine du port du voile remonte à de nombreuses sociétés de l'Antiquité, antérieurement aux Arabes et à l'Islam. "En effet, bien avant la vocation de Mohammed, à l'époque de la naissance de la propriété privée les nobles de l'aristocratie, assimilant leurs femmes au même titre que leurs biens, à une propriété personnelle, leur imposèrent le port du voile"(5).

C'était donc un signe de privilège plus qu'un souci de foi ou de culte. Après l'avènement de la religion islamique, l'usage du voile devient, selon la même intention, une exigence pour les femmes du prophète ; par souci de respectabilité, le voile les particularisa du reste des femmes du peuple et des esclaves : "O Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs voiles : C'est la moindre des choses pour qu'elles soient reconnues et éviteront d'être offensées"(6). Plus tard, le voile était recommandé pour toutes les femmes croyantes : "Dis aux croyantes de baisser leurs regards,

de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs gorge, et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tous des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs atours"(7).

Au vu de ce qui précède, nous évoquons la polémique que suscitait le terme "voile" dans ces versets coraniques, et s'il visait réellement à dissimuler les cheveux de la femme ainsi que son corps, notant qu'aucun de ces versets impliquait qu'il s'agit d'un voile destiné à couvrir les cheveux ou la tête. Si c'est vraiment le cas, pourquoi ne pas le dire explicitement comme tout ce qui a été rapporté dans le Coran ? De toute manière, les analyses et les survols théoriques ne manquent pas. Sans approfondir davantage cette question qui nous mènera loin, ce qui est coutumier dans la majorité des pays musulmans ; le voile, c'est le commandement de la part de dieu de se couvrir tout le corps y compris les cheveux (à l'exception du visage et des mains), afin de se protéger contre les regards et la concupiscence de l'homme.

Le voile traditionnel tunisien est communément nommé "Sefsari". Les dénominations peuvent, cependant, varier selon la variété des régions de la Tunisie, mais le principe est unique et uniforme ; c'est une large pièce d'étoffe (4 mètres), blanc cassé à jaune pâle, qui se drapait autour de la femme, dissimulant tout son corps. Les pans ajustés autour de la tête, couvrant les cheveux. C'est le seul voile traditionnel de fabrication artisanale tunisienne, préservé jusqu'à nos jours par la population féminine de la compagne. Son origine remonte à la civilisation de l'Andalousie musulmane du IXe siècle, tel que les femmes cordouanes s'habillaient, de la même manière, le "Izar" ou

"Malhafa" ; "La femme s'enveloppait d'une ample pièce d'étoffe (izar ou malhafa) dont elle enroulait, une fois drapée, les pans autour de sa tête"(8).

La qualité de tissu du voile tunisien variait selon la classe sociale ; les femmes de la bourgeoisie citadine et de classes sociales aisées s'étaient drapées d'un "sefsari hrir" (voile de soie blanche) et, pour accomplir leur tenue de sortie, elles avaient également caché leurs visages ; soit en tenant avec la main une partie de leur "sefsari" sur le nez et la bouche, soit en mettant le "âjar" (une longue écharpe noire tendue devant le visage), tout en laissant les yeux à découvert. Quant aux femmes des lieux modestes, citadines ou rurales, elles s'étaient contentées d'un "sefsari jbad" (voile de laine blanche) et pour dissimuler leur visage, elles avaient mis une "asaba" (long bandeau de crêpe noir). Cette pièce noire destinée à dissimuler la figure de la femme parait également de tradition andalouse, tel que "le khimar, sorte de mouchoir de gaze attaché derrière la tête et voilant le bas du visage au-dessous des yeux"(9). Léon l'Africain notait à propos de ce voile de visage des femmes tunisiennes : "Devant le visage elles se mettent une voilette noire en étoffe très fine, mais un peu rêche ; on la dirait faite avec des cheveux. Grâce à cette voilette, les femmes peuvent voir les hommes sans être reconnues d'eux"(10).

Cet encombrant voile, dans la Tunisie précoloniale, à une époque où il était strictement inadmissible de voir une femme dévoilé dans la rue, était un signe de promotion ; une femme voilée fut, en premier lieu, une femme avantagée et "évoluée", parce qu'elle était libre de sortir et circuler dans les rues. Le voile, qui protégeait la femme des regards des étrangers, fut longtemps un signe de citadinité des hauts dignitaires et des riches villageois. Il était une pièce indispensable dans les garde-robes des femmes de la bourgeoisie urbaine, afin qu'elles pouvaient sortir et marcher de jour dans les rues. En revanche, la femme paysanne n'avait jamais été voilée. "Pour les paysannes,

le terroir correspond à la parenté, les femmes ont une aire de circulation correspondant à l'intérieur d'un cercle de parenté, c'est l'espace de parenté, par conséquent, elles n'avaient pas besoin de se préserver car elles ne risquaient pas de rencontrer des étrangers. Il était donc moins nécessaire pour elles de se voiler, que les citadines, qui, elles avaient à sortir de leur cercle de parenté"[(11)].

Néanmoins, pendant la période coloniale, la tendance s'était inversée. En contact direct avec la civilisation occidentale, un phénomène d'allégement et d'abandon du voile traditionnel se répandrait chez les femmes tunisiennes citadines. Du fait de l'influence du modèle de la femme occidentale émancipée, transplanté en ville, le voile devenait un signe de désuétude et d'archaïsme. Entre temps, avec l'exode rural vers la ville, la femme paysanne portait son voile, alors qu'elle ne l'avait jamais fait autrefois. Récemment mise en contact avec l'atmosphère urbaine, le voile fut pour la femme rurale un signe de promotion. Elle gardait donc son vêtement traditionnel.

Le nombre des Européens passe de 20000 à 149000 en 1911. Par conséquent, leur influence s'accentuait et s'affichait progressivement sur la population tunisienne. Vers les années 1930, la situation s'était aggravée. Le voile tunisien avait commencé à devenir lourd, gênant, inconfortablement porté et empêchant les femmes de se mouvoir librement. Quelques femmes tunisiennes de classes sociales aisées lui avaient substitué le "tchatchaf" : un voile léger, de provenance turque, sous forme "d'un petit ovale de soie noire coupé d'une bande de tulle à hauteur des yeux, placé sur le visage comme un loup et retenu par une bande nouée autour des cheveux"[(12)]. D'autres sortaient légèrement voilées, imprécisément drapées avec leur voile et elles "n'hésitaient pas à le fourrer dans leur sac à main à peine arrivées dans les quartiers européens"[(13)]. Tous ces nouveaux phénomènes ; l'adoption du "tchatchaf", l'allégement et l'abandon progressif qui avaient subi le "Sefsari" tunisien dès

l'instauration du protectorat français, avaient provoqué des opinions et des réactions contradictoires. Une fois qu'une de ces femmes "rebelles" circulait dans les rues de la capitale, elle subissait diverses railleries virulentes des détracteurs, antipathie et opposition des femmes âgées, harcèlement et tracasseries des hommes.

Voici ce qui a écrit Mlle Radhia en 1936 dans la revue "Leila"[(14)] face aux comportements des hommes "harceleurs" : "Depuis quelques temps, la ville de Tunis est infestée d'une catégorie de mammifères mâles dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils sont plus obstinés que les ânes et plus agaçants que les moucherons. Ce sont messieurs les suiveurs. A peine fait-on quelques pas dans la rue qu'une nuée de ces anges gardiens s'attache à nos pas avec une désolante obstination. Ils nous accompagnent partout avec une sollicitude qui veut être touchante. Rentre-t-on dans un magasin pour faire des emplettes, nous sommes sûres de les retrouver, sur le trottoir en train de nous attendre avec la patience imperturbable des gens qui n'ont absolument rien à faire dans la vie. Ils nous lancent de temps en temps des œillades, que dans leur impayable fatuité, ils imaginent être incendiaires, et ils croient nous séduire en nous soufflant dans le cou des insanités stupides ou des incongruités obscènes. Ces messieurs n'ont même pas l'excuse d'avoir de l'esprit. Que de niaiseries nous sommes obligées d'entendre malgré nous dans la rue. Mais vous ne vous rendez pas compte, messieurs les suiveurs, combien vous êtes gênants et ridicules ! Vous nous gâtez tout le plaisir des promenades et des courses que nous aimons faire"[(15)].

Ces mêmes personnes "suiveurs" n'hésitaient pas à s'exprimer dans la revue "Leila", visant toujours le vêtement des femmes appartenant à la bourgeoisie citadine, "émancipées" et demi-voilées : "Il est vrai que c'est un voile qui ne voile plus rien du tout. Excessivement court, léger, découpé suivant le contour de votre visage et assorti à la couleur de vos vêtements,

votre voile découvre plutôt qu'il ne couvre"[16].

Toutefois, il y avait aussi ceux qui soutenaient ce prélude à un mouvement féministe évolutionnaire. Ils présentaient, cependant, les conséquences et les méfaits du port du voile : "En effet, le voile permet aux femmes tous les dérèglements ; elles passent inaperçues, regardent des spectacles immoraux. De plus, la cause de la décadence de l'Islam, c'est le voile, funeste héritage de Byzance"[17]. Certains hommes préféraient que leurs femmes sortent dévoilées et ils avaient déménagé vers les quartiers européens afin que leurs jeunes filles puissent sortir sans voile et "respirer" sans être soumises aux obstacles sociaux et idéologiques. M. Zmerli (rédacteur à la revue Leila) écrivait à ce propos : "Toutes les jeunesses du monde connaissent la fraîcheur et la pureté de l’amour à vingt ans, la jeunesse musulmane, seule exceptée, car il n’y a pas d’amour dans le (temps) actuel, figé, racorni, stérile, au stade où l’a réduit le voile néfaste"[18].

Plus tard, vers la fin des années 30, le débat concernant le voile semble être secondaire et l’abandon de cette tradition vestimentaire était considéré comme acquis d’avance : "Vestige périmé, le voile devient de jour en jour un non-sens. Fait pour être un auxiliaire et un gardien de la pudeur féminine, il n’est plus à l’heure qu’il est, qu’un vain simulacre et un masque odieux. Accessoire désormais superflu, il tend à s’effacer et à se rétrécir, à s’amenuiser et à s’atrophier, tel un organe déchu et hors d’usage. Un beau jour, on le verra définitivement sombrer dans le ridicule ou pis encore, dans l’indifférence de tous"[19].

D’ailleurs, il n'y avait pas autant de choix ; le modernisme avait pris son envol et il n'y avait aucun moyen de revenir en arrière. Même pour les conservateurs, le projet de l'émancipation de la femme tunisienne, y compris évidemment l'abandon du voile, commençait à devenir une fatalité. "En 1956 (l’année de l’indépendance de la Tunisie), il ressortait d’une enquête publiée par le journal "l’Action", que 50% des jeunes filles parmi les

instruites sortaient dévoilées et 75% parmi celles non-instruites n'étaient pas arrivées à se mettre d'accord avec leurs parents pour enlever le voile"[20]. Après l'indépendance, le "sefsari" en nette régression, conséquence de l'éducation des jeunes filles, du travail des femmes "civilisées" et de leur participation plus large à la vie publique. Outre que le facteur de l'urbanisation, le port du voile commence à devenir plutôt générationnel ; il n'y avait que les femmes âgées de milieu modeste, villageoises ou rurales qui ont gardé leur "sefsari".

Notes :

1 - Souad Bakalti : La femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Ed. L'Harmattan, Paris 1996, p. 13.

2 - Khadija Chérif, sociologue Universitaire tunisienne.

3 - Janine Gdalia : Femmes et révolution en Tunisie, Ed. Chèvre Feuille Etoilée, Montpellier 2013, p. 90.

4 - Souad Bakalti : op. cit., p. 19.

5 - Ibid., p. 266.

6 - Coran, Sourate "al-Ahzab" (les coalisés) XXXIII, verset 59.

7 - Coran, Sourate "an-Nur" (la lumière) XXIV, verset 31.

8 - Evariste Levi-Provençal : Histoire de l'Espagne musulmane, Tome 3, Le siècle du Califat de Cordoue, 2e éd., Maisonneuve et Larose, Paris 1999, pp. 424-425.

9 - Ibid., p. 424.

10 - François Pouillon : Léon l'Africain, Ed. Karthala et IISMM, Paris 2009, p. 203.

11 - Souad Bakalti : op. cit., p. 268.

12 - Ibid., pp. 268-269.

13 - Ibid., p. 269.

14 - Leila, la première revue féminine tunisienne, en langue française, parut de décembre 1936 à juillet 1941 par des jeunes nationalistes du Néo-Destour. Leila eut une périodicité mensuelle, puis disparut complètement avec la guerre. "Les articles de la revue témoignent de tendances diverses et souvent contradictoires. Les collaboratrices exprimaient leurs sentiments sur un grand nombre de sujets : le mariage, le voile, l'instruction, les loisirs, la mode, la cuisine, la puériculture etc. Les collaborateurs eux, se situaient de manière générale sur un plan plus politique, sociologique et offensif, brossant un tableau de ce qu'était présentement la femme tunisienne et se prononçant sur

ce qu'elle devait devenir. Généralement, c'était la femme appartenant à la bourgeoisie qui était visée". Ibid., p. 104.

15 - Hafedh Boujmil : Leïla, revue illustrée de la femme 1936-1941, 2e éd. Nirvana, Tunis 2007, p. 52.

16 - Ibid., p. 54.

17 - Ibid., p. 44.

18 - Ibid., p. 148.

19 - Ibid., p. 34.

20 - Souad Bakalti : op. cit., p. 270.

Références :

* - Le Coran.

1 - Bakalti, Souad : La femme tunisienne au temps de la colonisation 1881-1956, Ed. L'Harmattan, Paris 1996.

2 - Boujmil, Hafedh : Leïla, revue illustrée de la femme 1936-1941, 2e éd., Nirvana, Tunis 2007.

3 - Gdalia, Janine : Femmes et révolution en Tunisie, Ed. Chèvre Feuille Etoilée, Montpellier 2013.

4 - Levi-Provençal, Evariste : Histoire de l'Espagne musulmane, 2e éd., Maisonneuve et Larose, Paris 1999.

5 - Pouillon, François : Léon l'Africain, Ed. Karthala et IISMM, Paris 2009.



Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 83 - 101
ISSN 1112-5020

L'identité africaine dans "L'appel des arènes" et "Le vent du sud"

Dr Johnson Djoa Manda
INPHB de Yamoussoukro, Côte d'Ivoire

Résumé :

Cet article entend mettre au goût du jour les valeurs qui unissent les peuples africains. Car l'Afrique, berceau de l'humanité, est frappée par une grande division entre peuples de même origine. Sur la base de deux œuvres romanesques issues de deux sphères différentes (l'Afrique noire et le Maghreb) il a été démontré, à la lumière des mécanismes sémiotiques et référentiels qu'il existe véritablement une identité africaine. Les textes, en effet, sont prégnants de constructions identitaires véhiculées par l'histoire, la tradition orale des griots et porteurs de parole et par l'expression picturale et graphique. Par ailleurs, l'acte de référence considère que les espaces scéniques, le temps de l'histoire et les actants font l'objet d'une authenticité. Ce passé douloureux, toutes ces interventions articulées sur le verbe et l'écriture sont des valeurs identitaires propres à l'Afrique. Elles unissent les peuples du continent noir et posent le postulat d'une seule Afrique.

Mots-clés :

roman africain, identité, sémiotique, authenticité, Maghreb.

The African identity in "The call of the arenas" and "The south wind"

Dr Johnson Djoa Manda
INPHB of Yamoussoukro, Ivory Coast

Abstract:

This article intends to bring up to date the values that unite the African peoples. Because Africa, the cradle of humanity, is struck by a great division between peoples of the same origin. On the basis of two romantic works from two different spheres (black Africa and the Maghreb) it has been demonstrated, in the light of semiotic and referential mechanisms, that there really is an African identity. The texts, in fact, are pregnant with identity constructions conveyed by history, the oral tradition of griots and bearers of the word, and by pictorial and graphic expression. Furthermore, the act of reference considers that the scenic spaces, the time of history and the actants are the subject of authenticity. This painful past, all these interventions

Publié le : 15/9/2016
mandadjoa@yahoo.fr

articulated on the word and the writing are identity values specific to Africa. They unite the peoples of the black continent and establish the postulate of one Africa.

Keywords:

African novel, identity, semiotics, authenticity, Maghreb.

L'Afrique, en plus du sous-développement économique dont elle souffre, est frappée par une grande division entre peuples de même origine, comme c'est le cas de cette quasi rupture entre les pays du nord (le Maghreb et l'Egypte) et les pays du sud au point où nombre de chercheurs pensent qu'il existe plusieurs Afriques. Partant de là, l'idée d'une identité africaine fait régulièrement débat. Il devient donc primordial, vu le contexte mondial actuel, de reconsidérer et de réaffirmer les facteurs de cohésion entre les peuples africains. Cette préoccupation constitue l'objet de cette étude.

De fait, sur le plan culturel et malgré la diversité qui caractérise le continent noir, une base commune semble animer toutes les activités culturelles et littéraires (histoire, mémoire, culture) dans les productions romanesques. Comment se manifeste l'africanité dans le roman africain d'expression française ? Par quels mécanismes les valeurs identitaires propres à l'Afrique sont-elles mises en œuvre ?

Pour en proposer une démonstration, il convient de s'appuyer sur "L'appel des arènes"(1) d'Aminata Sow Fall et "Le vent du sud"(2) d'Abdelhamid Benhedouga. Ces œuvres issues de deux sphères différentes (l'Afrique noire et le Maghreb) sont prégnantes de constructions identitaires. En témoignent les notes de Monsieur Niang, un personnage de Sow Fall : "Le désordre qui bouleverse le monde a pour cause l'aliénation collective... Chacun refuse d'être soi-même et se perd dans l'illusion qu'il peut se tailler un manteau selon sa propre fantaisie... Un homme qui a perdu son identité est un homme mort... Le refus de Diattou et de Ndiogou, leur obstination à vouloir détourner Nalla

des tam-tams, c'est le rejet d'une partie de leurs racines"(3).

Cette occurrence, à l'image d'autres du corpus, met à nu un certain nombre de signes qui méritent d'être étudiés et interprétés dans une perspective sémiotique. On peut dès lors reprendre la thèse saussurienne selon laquelle la sémiotique est "la science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale" (2002 : 26). Il s'agit bien de signes linguistiques, mais aussi des rites, des codes et des symboles qui gouvernent la société sénégalaise et algérienne, et déclamés dans le récit dans une sorte de théâtralité. La lecture et la compréhension de ce type de texte exigent, d'après Louis Panier (2009 : 2), un certain nombre de précautions : "Un texte n'est pas seulement le support, le médium de la communication d'un message ou d'une information, il est la manifestation d'une signification immanente et articulée. Ainsi conçu, le texte correspond à une globalité de sens, à un tout de signification, dont il convient de décrire les articulations. L'objectif de la lecture sémiotique est justement de rendre compte de cette globalité, d'en développer la cohérence".

A propos du langage des sourds-muets et des gestes, considérés comme système signifiant dans la perspective benvenistienne (1974 : 33), un passage du roman algérien renchérit : "La vieille (sourde-muette) demanda ce que désirait Nafissa. Rabah montra la jeune fille avec les mains, neuf doigts repliés. La mère à son tour s'expliqua : "Des jours de joie et d'amitié, un rayon de soleil dans sa longue solitude". Rabah traduisit, mais Nafissa avait appris le langage des signes et comprenait une partie de la conversation. Elle parla et fit des signes tout à la fois"(4).

Ainsi la sémiotique permettra une meilleure interprétation de l'histoire, des codes et symboles. D'ailleurs Gilles Siouffi et Dan. V. Raemdonck qui citent Charles Morris observent "qu'une chose n'est un signe que parce qu'elle est interprétée comme le signe de quelque chose par un interprète" (2012 : 73). Il est clair

que la sémiotique est en grande partie une science de l'interprétation. Mais chemin faisant, un recours à l'acte de référence sera aussi nécessaire pour apprécier si "les entités appréhendées appartiennent à un univers fictif ou réel" (Martin Riegel 2009 : 959). Le repérage des opérateurs sémiotiques et des grandeurs figuratives, leur description et leur interprétation invitent à définir deux niveaux d'articulation :

- l'identité africaine entre signes, codes et symboles ;
- l'identité africaine par les grandeurs figuratives.

1 - L'identité africaine entre signes, codes et symboles :

Trois opérateurs sémiotiques intéressent cette étape : l'histoire, l'oralité et l'écriture.

1. L'histoire :

L'Afrique noire et l'Afrique blanche se partagent un passé récent marqué par l'esclavage et la colonisation. En Algérie, A. Benhedouga dépeint la colonisation française (1830-1962), le nationalisme algérien (1900-1954) et la guerre de libération (1954-1962) dans toutes leurs dimensions : "La France a ébranlé le ciel et la terre : elle a semé la ruine et la mort, mais sa force s'est brisée et les Algériens ont retrouvé la terre qui leur appartenait"[(5)]. La colonisation a fait du tort aux Africains à plusieurs niveaux. Au Sénégal, Monsieur Niang qualifie la situation de "Déséquilibre physique... Déséquilibre spirituel... Déséquilibre mental" (L'appel des arènes : 89). Il s'agit bien ici d'un problème d'acculturation consécutif à la présence des valeurs occidentales en Afrique. Les principales victimes sont de sexe féminin : Nafissa, la jeune lycéenne dans "Le vent du sud" et Diattou, la sage-femme dans "L'appel des arènes". La tragédie des deux personnages consiste en ce manque ou en cette perversion des valeurs africaines, mais également en un refus du soi et de sa culture : "A son retour d'Occident, lorsque Diattou était partie pour récupérer Nalla, elle avait débarqué en mini-jupe. Son accoutrement et ses cheveux coupés ras avaient scandalisé les villageois. La stupeur n'était pas encore passée qu'elle osa se

prononcer dehors en pantalon, cigarette aux coins des lèvres. Les villageois, en observant ses fesses en forme de calebasses moulées dans le pantalon et en les voyant rebondir lorsqu'elle marchait, avaient pensé que Diattou leur jouait une scène de dérision. Mais ils n'en avaient pas ri. Une profonde secousse les avait ébranlés et en premier lieu, Mame Fari"(6).

Les énoncés sémiotiques "elle avait débarqué" et "une profonde secousse les avait ébranlés" soulignent deux faits. Non seulement Diattou, à l'image du colonisateur, arrive de façon fracassante dans le village ; son arrivée est perçue par les siens comme une intrusion, mais elle offense la société traditionnelle sénégalaise dans tous ses fondements. La réaction de Nafissa vis-à-vis des pratiques religieuses algériennes est similaire à celle de Diattou : "Elle regrettait Alger, la capitale qu'elle avait quittée depuis deux semaines… D'un geste résigné, elle tira à elle le plateau, but son café et s'allongea de nouveau, comme pour braver la volonté de sa mère. Elle avait les nerfs à cran : "La prière, la prière et la mort. Ils ne connaissent que ça. La vie pour eux, c'est une suggestion au diable. Je ne ferai pas la prière !" marmonna-t-elle"(7).

Deux champs lexicaux se partagent cette description du rapport de force historique entre les puissances coloniales et les Africains :

- l'annexion : domination, aliénation, soumission, envahissement, humiliation : "Mes ancêtres… Oui… lorsqu'ils furent envahis, la discorde s'installa dans le village, et aussi la honte. Certains acceptèrent la domination, mais mon arrière-grand-père refusa l'humiliation"(8).
- la révolte : guerre, guerre de libération, révolution, révolution armée, indépendance : "Malek, alors dans sa première jeunesse avait pris les armes sans la moindre hésitation. Dès le début, il avait rejoint le rang des moudjahidine. Lucide, il avait compris le sens d'une Révolution dirigée contre un colonialisme qui exerçait depuis longtemps sa domination sur la terre algérienne"(9).

Aussi le langage est-il une preuve dans l'expression de l'identité africaine. Seydou Badian Kouyaté le confirme dans un entretien lors du colloque international d'Alger : "Par la langue, nous avons ce que le passé nous a laissé comme message et ce que le présent compose pour nous. C'est la langue qui nous lie, et c'est elle qui fonde notre identité. Elle est un élément essentiel et sans la langue, il n'y a pas de culture. La langue nous aide à tout interpréter"(10).

2. L'oralité :

La parole africaine et les marques de l'oralité sont présentes dans le tissu narratif par le canal de plusieurs genres oraux. Certains ont un caractère profane, d'autres ont une dimension religieuse :

- les genres profanes sont constitués de proverbes, de contes, de discours de marabouts, d'éloges de griots, de commentaires de jeu, d'épopées de grands guerriers, de chants, de fables, de médisances et de commérages ;
- sur la liste des genres religieux, on trouve des cantiques religieux, des incantations, des prières et des versets coraniques.

La plupart des récits se trouvent dans le roman algérien ; ils ont été dits lors des obsèques de la vieille Rahma(11).

Dans le Maghreb, les contes ont du prix aux yeux des populations du bled à telle enseigne qu'elles leur accordent plus d'intérêt que les informations délivrées par les livres. Une discussion entre Nafissa et la vieille Rahma, au sujet de l'histoire du café, conduit le narrateur à faire cette révélation : "Nafissa allait-elle contredire la vieille, lui raconter ce qu'elle savait sur le café et son histoire ? Elle aurait perdu son temps, car tous les villageois ne juraient que par la Chadiliyya. Personne n'aurait ajouté foi aux dires de Nafissa. L'autorité des contes et légendes dont se nourrit la foi des gens simples ne souffre aucune discussion"(12).

Les récits de guerres de libération, les épopées relatives aux exploits de chasse et de lutte dans les arènes, l'histoire du pacte

entre les Sénégalais et le serpent, l'histoire de l'infirmité de la mère de Rabah et celle d'al-Hadj Hamouda qui a mis sa tête à prix pour sauver le village, sont autant de contes qui alimentent la trame des récits. Dans une étude taxinomique sur les genres oraux en Afrique, Amadou Koné (1993 : 38) baptise le conte de genre narratif car les substrats du conte sont récupérés et coulés dans les canons du récit romanesque occidental. C'est pourquoi, ces marques de l'oralité revêtent d'autres formes dans les textes contemporains ; lesquelles formes sont qualifiées, par Alioune Tine, "d'oralité feinte". Jacques Chevrier (1999 : 97), qui cite Alioune Tine, observe que "l'oralité feinte s'articule autour d'une série de stratégies narratives qui, à la citation pure et simple, préfèrent différentes procédures comme l'interférence linguistique, le calque structural, la surcharge burlesque, la théâtralisation, le recours au code de l'énigme et du merveilleux, la charge sémantique des patronymes africains".

La présence des contes dans le tissu narratif est signalée par ces indices linguistiques :

- un verbe introducteur : "raconter" ; "conter" (L'appel des arènes : 92 ; 119 ; 140), (Le vent du sud : 98) ;
- l'ouverture des guillemets ou l'usage du tiret (Le vent du sud : 97 ; 99) ;
- un syntagme nominal ou une phrase impersonnelle avec la duplication de l'adverbe : "un jour", "Il y a longtemps, très longtemps" (L'appel des arènes : 57 et 98) ;
- le retour à la réalité marqué par la fermeture des guillemets ;
- le passage direct à l'application du message du conte : "La joie dilatait les cœurs, mais les gens songeaient avec tristesse à la mort d'al-Hadj Hamouda qui avait sacrifié sa vie pour ses frères. Hélas ! Mon fils ! Un homme qui sortait de l'ordinaire" (Le vent du sud : 101).

La séquence sémiotique "Un homme qui sortait de l'ordinaire" traduit non seulement la nostalgie des valeurs ancestrales tombées en désuétude, mais aussi une invite de

Rahma à ses contemporains à prendre modèle sur Al-Hadj Hamouda.

L'irruption dans le tissu narratif du substrat ethnolinguistique des proverbes élargit sans aucun doute la quête de l'oralité. Le langage proverbial fait allusion à des sujets fondamentaux de la vie : la vie, la mort, le bien et le mal, le sens de la souffrance, le mariage, la famille et le travail. Ils sont en général prononcés par Mame Fari, Kheira et Rahma, les gardiennes de la tradition, à l'intention de Diattou et Nafissa. D'où l'emploi des expressions conatives comme "Ma fille, sache que..."(13), "Hélas, ma fille, le proverbe a raison..."(14), "Tu connais le proverbe..."(15) pour bien attirer l'attention de Diattou et Nafissa qui, selon B. Cocula et C. Peyroutet, "doivent se sentir concernées par le message" (1978 : 28). L'usage des proverbes, selon Joseph Paré, "constitue le moyen de conférer à la parole son caractère majestueux, de la présenter comme un dit qui doit être retenu" (2000 : 53). Dans cette logique, le recours au discours proverbial pérennise le respect des us et coutumes, la dignité de la femme et l'importance du travail afin que celui-ci serve de référence à Diattou et à Nafissa. Et Christian Lukoki de renchérir dans son Avant-propos "qu'en Afrique, dans certaines régions, les proverbes revêtent un certain caractère sacré. Ils sont un excellent moyen d'éducation qui a servi les hommes depuis la nuit des temps" (2010 : 13). Plus facilement identifiable dans le discours romanesque, le discours proverbial, qu'Amadou Koné qualifie de "formes non narratives", se laisse définir comme "tout fait de style perçu également comme caractéristique d'une tradition ou d'une doctrine esthétique ou d'une langue spéciale" (1993 : 38). On le sait, la parole se déroule dans le temps et disparaît, l'écriture a pour support l'espace qui la conserve. Analysons-la.

3. L'écriture :

L'écriture est également un élément identitaire car l'histoire retient que les premières écritures furent découvertes

en Egypte. Jean Dubois et ses collaborateurs (2012 : 169) expliquent que ce code était pour les anciens égyptiens, d'origine divine inventée par le dieu Thot. L'écriture est donc d'abord un objet divinisé, le métier sacré d'une caste privilégiée de scribes. Puis elle se répand largement, d'abord à cause de son usage ornemental, ensuite grâce à la fabrication du papier avec le papyrus. Selon les mêmes auteurs (2012 : 168), on distingue trois types d'écriture égyptienne :

- l'écriture hiéroglyphique proprement dite, la plus ancienne, découverte sur les monuments ;
- l'écriture cursive, dont la plus ancienne est l'écriture hiératique (les scribes transposant sur le papier l'écriture des monuments, schématisent et allègent les signes, utilisent des ligatures en un tracé presque ininterrompu, de droite à gauche) ;
- l'écriture démotique, variante de l'écriture cursive, plus simplifiée que l'écriture hiératique ; utilisée par l'administration, elle devient d'un usage courant et populaire.

Jusque vers 2500 av. J.-C., les hiéroglyphes égyptiens inscrits sur les monuments sont pictographiques ; les dessins, représentant des êtres animés ou des parties de ces êtres, des végétaux, des objets, etc. sont peu schématisés. Les signes pouvaient aussi représenter des actions ou des sentiments : le dessin d'un homme portant la main à la bouche signifiait "manger" ou "avoir faim".

Narrateur et personnages soulignent également la présence de ces formes graphiques dans le parcours historique sénégalais et algérien. Une causerie entre la vieille Rahma et Rabah fait la lumière sur le sens des figures dessinées sur deux poteries contenant des plats :

- "Regarde bien ce dessin ; c'est l'année terrible. Vois-tu ? Un champ de blé sans épis. Cette figure, c'est le typhus : ce soleil obscurci, avec des griffes, c'est la maladie, la mort qui a dépeuplé nos maisons.

Les lignes du dessin, très significatives, étaient sombres…

Rabah remarqua une figure qui faisait penser à un tamis ou un tambourin en travers duquel était jetée une faucille ; il la montra du doigt :
- Et ça, tante ?
La vieille se pencha attentivement sur le dessin et soupira.
- Ça mon fils, c'est l'année où Al-Hadj, homme pieux, a mis sa tête à prix pour sauver le village"[16].

Chez Aminata S. Fall, ces attributs revêtent plutôt un caractère républicain car ils sont utilisés pour représenter un Etat : le Sénégal. Tel est le sens des symboles identitaires utilisés pour magnifier les exploits d'un grand chasseur après son combat contre une lionne : "Mon père connut des moments terribles de souffrance, puis il se releva avec une figure effroyablement mutilée, amputée d'une oreille... Son infirmité était comme le drapeau de tout un peuple debout pour exprimer le désir ardent de sauvegarder coûte que coûte la dignité. Mon père était le socle du drapeau... Il était le drapeau même... Il portait, incrusté sur son visage, l'emblème de Diaminar"[17].

Les porteries et le brave chasseur portent les stigmates des temps écoulés. Ces signes sont très "significatifs", pour reprendre le narrateur d'A. Benhedouga. Ils traduisent non seulement les "années terribles" qu'ont traversées le Sénégal et l'Algérie, mais aussi la victoire. On le sait, les termes "drapeau" et "emblème" sont des symboles de ralliement des peuples à une cause, à des États indépendants. Analysant la portée sémiotique des deux symboles étatiques, Michel Pastoureau (2011 : 12 et 18) fait la remarque suivante : "Le drapeau pourrait constituer un riche document d'histoire anthropologique. A la fois image emblématique et objet symbolique, il est soumis à des règles d'encodage contraignantes et à des rituels spécifiques qui, aujourd'hui, se situent au cœur de la liturgie de l'État et/ou de la Nation... En fait, il n'y a jamais d'emblème ou de couleur isolée, mais, à une époque donnée, dans un milieu ou une région donnée, un système collectif d'images et de couleurs

emblématiques qui s'interpellent et se répondent, posant par là même à l'historien des problèmes qui sont d'abord d'ordre sémiologique".

Des formules telles que "des arabesques et des figures dont la valeur symbolique échappait aux gens, des cercles de couleurs, une formule abracadabrante[18], l'extase de couleurs, le pagne "cawali", une camisole "fajaama" où mille étoiles blanches scintillent"[19] foisonnent dans les œuvres et attestent de l'authenticité de l'écriture comme une marque identitaire propre à l'Afrique.

Les textes convoquent, à partir de configurations discursives disponibles, des éléments figuratifs (des acteurs dans des espaces et dans des temps), pour reprendre Louis Panier (2009 : 3) et les dispose de façon particulière pour les mettre en scène. Ces éléments figuratifs sont là pour représenter un monde réel par l'entremise de l'acte de référence.

2 - L'identité africaine par les grandeurs figuratives :

On appelle "grandeur figurative" un élément du contenu déterminé et reconnaissable dans un texte, et qui a des correspondants hors du texte, soit dans le monde réel ou fictif auquel renvoie le texte, soit dans d'autres textes. Pour Denis Bertrand[20] "Le concept sémiotique de figurativité a été étendu à tous les langages, verbaux comme non verbaux, pour désigner cette propriété qu'ils ont en commun de produire et de restituer partiellement des significations analogues à celles de nos expériences perceptives les plus concrètes. La figurativité permet ainsi de localiser dans le discours cet effet de sens particulier qui consiste à rendre sensible la réalité sensible".

Le corpus présente des "récits factuels" selon la terminologie d'Umberto Eco (1996 : 130) car ils traitent de "séquences d'événements réellement arrivés, dont le locuteur croit qu'ils se sont produits ou veut faire croire qu'ils se sont réellement produits". On s'attachera plus précisément aux dispositifs spatiaux, temporels et actoriels.

1. Les dispositifs spatiaux :

Ils sont constitués de noms propres de lieux connus de l'auteur et des lecteurs. L'histoire se déroule sur deux espaces géographiques bien distincts : en ville (Louga) dans le roman sénégalais et au village (le Bled) chez A. Benhedouga. Capitale régionale, Louga est située dans le Nord-Ouest du Sénégal. Le mot Bled, lui, a une connotation arabe : il est lié à l'Afrique du nord. "C'est un lieu, un village éloigné, isolé, offrant peu de ressources", note "Le Petit Robert" (2015 : 265). Les propos de Nafissa et ceux du narrateur au sujet de cet espace en sont une parfaite illustration : "Me marier au bled, y consumer mon existence !" Et le narrateur poursuit plus loin : "Cette vision obsédante revenait chaque fois qu'il était question d'arracher Nafissa à ses études, de la forcer à vivre dans ce village perdu"(21). Le narrateur oppose ces espaces africains à des lieux étrangers, l'Europe et la France, pour mieux marquer le colonialisme et l'aliénation culturelle. Ainsi dans "L'appel des arènes", le lecteur rencontre des sites géographiques comme Louga, Walo, Diaminar, Teranga, Saint-Louis, Get Ndar, Sénégal et l'Europe. Quand dans "Le vent du sud", il est fait mention du bled, d'Alger, de Constantine, de Mazita, de l'Algérie et de la France. Deux procédés stylistiques sont mis en œuvre pour attester l'authenticité des lieux cités :

- l'accumulation doublée d'une gradation ascendante : "Elle regrettait Alger, la capitale" (Le vent du sud : 9), "L'Ile bleue, c'est la terre de la Teranga, c'est Saint Louis du Sénégal, c'est N'dar Géép drapé dans son pagne bleu", "Louga, immense ville de sable" (L'appel des arènes : 125 et 134). Dans une étude taxinomique sur les modes de donation du référent, M. Riegel et ses collaborateurs (2009 : 966) attribuent le terme de "référence descriptive" au type de référence qui vient d'être identifié car ce mécanisme interprétatif utilise un groupe nominal qui évoque des caractéristiques du référent visé. Les descriptions définies assurent l'identification univoque de leur référent qui est

présenté comme étant le seul à satisfaire la description dans l'univers de discours. Dans "L'Ile bleue, c'est la terre de la Teranga, c'est Saint-Louis du Sénégal, c'est N'dar Géép drapé dans son pagne bleu", les expressions possessives, démonstratives et emphatiques assurent l'unicité des référents au moyen d'un trait descriptif relationnel.

- le recours aux notes infrapaginales pour expliquer des termes comme "Zitouna", "Walo", "Get Ndar" qui signifient respectivement Université islamique de Tunis (Le vent du sud : 54), région du Sénégal et quartier des pêcheurs à Saint-Louis (L'appel des arènes : 12 et 178). Le recours à cet artifice pour expliquer certains noms de lieux et termes du texte principal semble traduire chez les auteurs le souci de légitimité et d'authenticité des lieux convoqués. Edmond Biloa (2007 : 115) explique également ce choix par le sentiment d'insécurité linguistique qui anime le romancier africain qui "se dit sans doute que ses écrits étant lus en priorité par un public non africain, il faudrait expliciter tout fait linguistique susceptible de le désorienter. La peur de ne pas être compris par le lecteur crée donc un réel sentiment d'insécurité linguistique chez l'écrivain".

Le temps de l'histoire fait également partie des grandeurs figuratives. Son interprétation permettra sans doute d'apprécier la légitimité des faits convoqués.

2. Les dispositifs temporels :

Mis à part certains événements historiques et les mythes fondateurs faisant allusion à la période précoloniale rapportés dans "L'appel des arènes", le temps de l'histoire dans les récits est fourni par deux repères objectifs, pour parler comme Michèle Perret (1994 : 27) : soit des dates complètes suivies d'événements, soit des événements sans repères temporels, mais qui appartiennent à l'histoire et au vécu. Relatif au premier cas, les textes font apparaître des dates précises enracinant l'histoire entre le début du XXe siècle et juste après l'avènement des indépendances, comme on le lit dans le roman

maghrébin : "Depuis l'ouverture de son établissement au milieu de l'année 1920, il était le kahouadji, le cafetier. Vinrent la Seconde Guerre mondiale, la Guerre de Libération et enfin l'indépendance". Chez Aminata Sow Fall, on lit également aux pages 185 et 189 des passages comportant des indications de temps ; elles rappellent les exploits de Fili, un grand butteur italien des années 30 : "Je me sentais pousser des ailes quand Fili inscrivait un but. Fili était le plus grand footballeur des années 30... Le revendeur éclate de rire et ajoute : Les billets sont épuisés depuis 1912".

Une lettre de Nafissa destinée à sa tante, à la page 71, en dit plus : "Village de... le... août 196..." Ces repères situent l'histoire après 1962, c'est-à-dire après l'accession de l'Algérie à la souveraineté nationale. On le sait, l'année 1957 a été pénible pour le peuple algérien dans les luttes émancipatrices : la bataille d'Alger (janvier-septembre 1957), les évènements de Melouza (mai 1957), etc. Ce chiffre a subi le mécanisme linguistique de la troncation et il est devenu 57. C'est ainsi que l'on rencontre des repères comme "l'été 57" et "le train 57"(22) que Laura Calabrese (2013 : 11) nomme "désignants d'événements". Il s'agit selon l'auteur de "formules très synthétiques capables de désigner ostensiblement l'événement". Affichés de façon privilégiée dans l'œuvre, ils constituent la forme linguistique qui façonne la perception sociale d'une affaire.

D'autres faits, ne comportant pas d'indication temporelle, notamment les épidémies du typhus et de la variole, qui ont décimé l'Algérie et le Sénégal semblent authentiques. Expliquant l'origine de l'infirmité de la mère de Rabah, la vieille Rahma fait la lumière sur le typhus en Algérie : "Ta mère n'est pas née muette, elle l'est devenue à cause du typhus. Cette maladie s'est abattue sur le village au cours d'une année de misère ; peu de gens en ont échappé. Pendant près de trois mois, nous n'avons connu que deuils et lamentations"(23). Le bilan de l'épidémie pour

l'année 1921 dressé par le Service de Santé militaire d'Algérie confirme les propos de Rahma : "1921- 6841 cas : 1529 décès. Les territoires du sud accusent 1912 cas dont 469 décès. Enfin les départements d'Alger et de Constantine sont touchés à leur tour. Ce dernier qui avait présenté 649 cas en 1920, fournit 2548 cas dont 752 décès en 1921"(24).

Dans la même logique, Mame Fari raconte à Nalla les effets tragiques de la variole qui avait ravagé sa famille : "Mon petit Séga, si beau, si généreux... Il était à la fleur de l'âge et devait terminer son service militaire avant de s'engager dans la carrière de médecin qu'il avait choisie... Une épidémie de variole me l'a emporté en même temps que mon mari, à deux jours d'intervalle... Cela fait aujourd'hui vingt-deux ans qu'ils sont partis avec tous mes espoirs"(25).

Jean-Pierre Delville (1958 : 844) apporte plus de précisions sur cette peste au niveau de l'Afrique Occidentale Française : "En Afrique Occidentale Française, la situation est assez différente d'un territoire à l'autre. Malgré les campagnes intensives de vaccinations antivarioliques (plus de 26 millions de vaccinations et revaccinations de 1935 à 1944), la variole n'y a pas été vaincue. Alors que la situation est assez satisfaisante au Sénégal et surtout en Mauritanie où l'incidence est faible avec seulement quelques petites poussées épidémiques, il n'en va pas de même dans les autres territoires".

J.-P. Delville nous fournit non seulement des indications de temps (1935-1944), mais ne manque pas d'évoquer le cas sénégalais. En s'appuyant sur les expressions référentielles (le typhus et la variole) et sur l'histoire des pestes qui ont décimé l'Afrique depuis l'époque coloniale jusqu'à la fin des années 1950, on s'aperçoit que le typhus et la variole décrits dans les études ci-dessus constituent les références actuelles des épidémies dont parlent les personnages. Ces désignations ont été rendues possibles par l'entremise de données concrètes. C'est ce que Jean-Claude Milner (1982 : 10) appelle leur référence

virtuelle : "à chaque unité lexicale individuelle est attaché un ensemble de conditions que doit satisfaire un segment de la réalité pour pouvoir être la référence d'une séquence où interviendrait crucialement l'unité lexicale en question… L'ensemble de conditions caractérisant une unité lexicale est sa référence virtuelle". En d'autres termes, connaître le sens ou la référence virtuelle d'un mot donné, c'est savoir quelles sont les caractéristiques qu'une entité doit satisfaire pour être désignée par ce signe. Ce potentiel désignatif, ce sont les expressions décès, vaccinations, chiffres, années, etc. qui permettent d'avancer qu'il s'agit effectivement d'épidémie de typhus et de variole. Mais de quels agents est-il question dans le noyau narratif ? Sont-ils présentés comme définis ?

3. Les actants :

Ce sont les agents de l'action. La consonance de leur nom a une lourde hérédité sénégalaise et arabe : Ndiogou, Monsieur Niang, Malaw Lô, Malek, Belkadi, Rabah, etc. Ils sont repartis en deux groupes : les actants associés aux luttes d'émancipation et les lutteurs dans les arènes. Les onomastiques comme Malek, Taha et Ammi al-Hadj ne souffrent d'aucune légitimité parce qu'ils sont rattachés à l'histoire de leur pays. Examinons ces trois énoncés sémiotiques chargés de signification :

(1) - Malek criait à ses compagnons moudjahidine de prendre garde (Le vent du sud : 116).

(2) - Ammi al-Hadj, depuis son retour de la première guerre mondiale, était fidèle à son poste (Le vent du sud : 122).

(3) - Malek et Taha l'instituteur avaient pris part à la guerre de libération (Le vent du sud : 171).

L'analyse des énoncés permet d'avancer que :

- les actants sont associés à des événements historiques, par exemple la première guerre mondiale en (2) et la guerre de libération algérienne en (3) ;
- les syntagmes verbaux contiennent des verbes d'action, sous une forme active : criait, prendre garde en (1) et avait pris part

en (3) ; ces unités linguistiques engagent les agents dans des actions concrètes.

Par ailleurs en (2), le terme "moudjahidine" apparaît comme un modifieur déterminatif car sa suppression, d'après Riegel et ses collaborateurs (2009 : 343), "modifie la valeur référentielle du groupe nominal (compagnons moudjahidine)" : Malek criait à ses compagnons moudjahidine de prendre garde / Malek criait à ses compagnons de prendre garde = tous les compagnons.

Entre autres choses, l'histoire enseigne qu'en Algérie, est considérée comme moudjahid toute personne ayant participé à la révolution de libération nationale durant la période allant du 1re novembre 1954 au 19 mars 1962. M. Perret (1994 : 28-29) parle dans ce cas de "récit vrai" car "il pose des individus indentifiables" et invite à les classer dans l'ensemble des individus ayant participé aux mouvements de libération nationale, ce qui permet de mieux les imaginer. Il faut aussi prendre en compte la théâtralisation de la lutte dans les arènes dans le texte sénégalais. Ce sport traditionnel est l'activité sportive la plus favorite du pays. En de tels contextes, tous les lutteurs comme l'oncle Mahanta, le père de Malaw, Tonnerre et Malaw Lô, "le plus grand lutteur des temps présents" (L'appel des arènes : 57) qui lui sont associés posent des individus identifiables. D'ailleurs le syntagme nominal "des temps présents" confirme l'actualité de l'événement et son caractère contemporain.

Conclusion :

Au total, les œuvres examinées apportent une lumière sur le passé commun et le substrat culturel des peuples sénégalais et algérien. Ces signes ont été analysés et interprétés dans une visée sémiotique et référentielle. Ils montrent que le Sénégal et l'Algérie partagent les mêmes valeurs : l'histoire, l'oralité et l'écriture qui sont des valeurs propres à l'Afrique. Entre autres choses, les noms des lieux, le temps de l'histoire et les actants sont tirés des expériences personnelles et appartiennent au vécu. On peut donc parler avec Michèle Perret (op. cit.) de "récit vrai".

Les mécanismes sémiotiques et référentiels posent donc l'existence d'une seule Afrique. Partant de là, l'idée d'une identité africaine est un fait réel. Tel est le sens du message d'espoir et de réconciliation de Monsieur Niang à l'endroit des Africains : "Le cordon ombilical coupé avec la mère, mais renoué avec la grand-mère. Un des signes de notre temps. Signe encourageant, d'ailleurs meilleur que le vide. Peut-être même le salut... La grand-mère, c'est encore la terre... Le lien avec la terre..."(26). La "grand-mère" et la "terre" désignent l'Afrique dont les peuples sont "liés" par des facteurs de cohésion spécifiques au continent noir.

Notes :

1 - Aminata Fall Sow : L'appel des arènes, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar 2006.

2 - Abdelhamid Benhedouga : Le vent du sud, ENAG Editions, Alger 2002.

3 - Aminata Fall Sow : op. cit., p. 88.

4 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., p. 195.

5 - Ibid., p. 24.

6 - Aminata Fall Sow : op. cit., pp. 165-166.

7 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., pp. 9 et 12.

8 - Aminata Fall Sow : op. cit., p. 93.

9 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., p. 37.

10 - Seydou Badian : C'est la langue qui fonde notre identité, Colloque international d'Alger, Langues, culture et traduction, organisé par la faculté des Lettres et des Langues d'Alger, avril 2002.

11 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., pp. 134-136.

12 - Ibid., p. 16.

13 - Aminata Fall Sow : op. cit., p. 77.

14 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., p. 14.

15 - Ibid., p. 23.

16 - Ibid., p. 99.

17 - Aminata Fall Sow : op. cit., p. 123.

18 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., pp. 115 ss.

19 - Aminata Fall Sow : op. cit., pp. 163 et 170.

20 - Cf. Louis Panier : La sémiotique discursive. Une analyse de la signification et de ses fonctionnements. Une pratique de la lecture des textes, 2009, http://bible-lecture.org.

21 - Abdelhamid Benhedouga : op. cit., pp. 27 et 65.
22 - Ibid., pp. 40 et 42.
23 - Ibid., 98.
24 - http://alger-roi.fr
25 - Aminata Fall Sow : op. cit., p. 73.
26 - Ibid., p. 114.

Références :

1 - Badian, Seydou : C'est la langue qui fonde notre identité, Colloque international d'Alger, Langues, culture et traduction, organisé par la faculté des Lettres et des Langues d'Alger, avril 2002.
2 - Benhedouga, Abdelhamid : Le vent du sud, ENAG Editions, Alger 2002.
3 - Fall Sow, Aminata : L'appel des arènes, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar 2006.
4 - Panier, Louis : La sémiotique discursive. Une analyse de la signification et de ses fonctionnements. Une pratique de la lecture des textes, 2009.

Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 103 - 121
ISSN 1112-5020

La confrérie mouride
pensée religieuse et œuvre de socialisation

Dr Maguèye Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Fondé par un soufi Sénégalais, répondant au nom d'Ahmadou Bamba Mbacké (1855-1927), à la fin du 19e siècle, le Mouridisme (Murîdiyya) est une confrérie musulmane d'obédience sunnite et shârite. Certes, il partage avec les confréries nord africaines, comme la Tijâniyya et la Qâdiriyya, les mêmes convictions religieuses et les mêmes rites. Cependant, il innove dans le domaine de la socialisation de ses disciples, à travers la mise sur pieds d'institutions sociales comme les Dâyira (associations religieuses) et les Dâras (Ecoles coraniques dotées de champs collectifs) où le travail rédempteur, communément appelé Khidma et presque élevé au grade d'adoration, est érigé en règle, au service de la confrérie et de soi-même ; faisant du Mouridisme une confrérie de dévotions et de développement. Ce qui fait que, depuis l'indépendance du Sénégal, les disciples mourides contrôlent l'économie sénégalaise, multiplient les célébrations, de plus en plus en dehors du Sénégal, et font des émules dans le monde occidental.

Mots-clés :

Soufisme, confrérie, Mouridisme, socialisation, khidma.

The Mouride brotherhood
Religious thought and work of socialization

Dr Maguèye Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Founded by a Senegalese Sufi, responding to the name of Ahmadou Bamba Mbacké (1855-1927), at the end of the 19th century, Mouridism (Murîdiyya) is a Muslim brotherhood of Sunni and Shariah obedience. Of course, it shares with the North African brotherhoods, such as Tijâniyya and Qâdiriyya, the same religious convictions and the same rites. However, he innovated in the field of the socialization of his disciples, through the establishment of social institutions such as the Dâyira (religious associations) and the Dâras (Koranic schools endowed with collective fields) where redemptive work, commonly called Khidma and almost raised to the rank of adoration, is erected

Publié le : 15/9/2016
bayemagueye@hotmail.fr

as a rule, at the service of the brotherhood and of oneself; making Mouridism a brotherhood of devotions and development. As a result, since Senegal's independence, the Mourides disciples have controlled the Senegalese economy, have multiplied the celebrations, increasingly outside Senegal, and are emulated in the Western world.

Keywords:

Sufism, brotherhood, Mouridism, socialization, Khidma.

Le Mouridisme est une voie de globalité où la vie spirituelle et la vie matérielle sont indissociables. C'est, donc, une profession de foi définissant la doctrine religieuse, une pensée religieuse et un processus de socialisation, à travers des institutions, de différents types, orientées vers la satisfaction des besoins religieux, économiques et sociaux des disciples. Cet article se donne pour objectif l'analyse de la pensée qui fonde cette confrérie et la socialisation qui lui donne son corps.

1 - Le Mouridisme dans le mouvement confrérique :

1. Aperçu historique :

Les confréries (Tawâif, sing. Tâifa) sont des cercles religieux à distinguer des Tarîqa, même si les deux termes renvoient, aujourd'hui, à la même réalité. Dès la période classique, des voies (Tarâiq, sing. Tarîqa) commencent à se former, dans la mesure où certains soufis préfèrent suivre l'enseignement et l'exemple de tel et tel Cheikh. En ce qui concerne la définition du terme Tarîqa, Meier apporte cette précision : "La Tarîqa est à distinguer de la tâifa (plur. Tawâif), groupe de disciples qui vivent avec le Cheikh de leur choix ; mais les deux termes tendent à se confondre et peuvent s'appliquer tous deux au soufisme dans son ensemble et, plus tard, aux différents ordres ou confréries qui se constitueront"(1).

On ne peut parler de confréries, toutefois, que lorsque ces groupes se conçoivent comme tels et adoptent le nom d'un bienfaiteur ou d'un fondateur. Il existe, au XIIIe siècle, un exemple de confrérie dûment authentifié, c'est celui des

(Rifâiyya) dont on fait remonter la fondation à un oncle de Ahmad ar-Rifâi (m. 578h-1182), qui en reprit, lui-même, la direction et la transmit à son tour à son neveu. Les descendants directs de celui-ci se succédèrent ensuite à la tête de l'association, dont le centre se trouvait à Umm Abîda, en Mésopotamie.

Ainsi, les Cheikhs, ayant achevé leur éduction, prenaient le nom de "successeurs" (Khulafâ, sing. Khalîfa) ou de "délégués" (nuwwâb, sing. Nâib).

Avant de devenir Calife, le disciple novice devait passer par des grades intermédiaires, mais également observer diverses périodes de retraite. Au cours de la période post classique, la vie des soufis est soumise à des règles nombreuses qui dans le détail varient selon les Cheikhs et les confréries. Prières et litanies étaient déjà des éléments familiers de la dévotion soufie classique, en particulier la formule de l'invocation (Dhikr), mais il devient désormais courant de composer des litanies en un style verbeux, dont la lecture est prévue à des moments précis dans le but de produire des résultats bien déterminés.

D'autre part, le culte mystique de Muhammad (P.S.L) prend des dimensions sans précédent. Par exemple, la théorie cosmogonique qui conçoit une "réalité Muhammadienne" une "lumière – Muhammad", à partir de laquelle toute chose, même le paradis et les anges, a été créée, ou le besoin de faire appel à l'autorité du prophète en matière de perceptions supra sensorielles ou de prescription religieuse. Cette sublimation du Prophète est décrite par Schuon en ces termes : "Sans Mouhammed, dit-on, le monde n'aurait pas été créé, il est donc bien le logos, non en tant qu'homme, mais dans sa "réalité intérieure" (haqîqa) et en tant que "lumière mouhammadienne" (Nûr mouhammadi)"[(2)].

On dit également que : "Les vertus du prophète sont créées puisqu'elles sont humaines, mais qu'elles sont "pourtant éternelles en tant que qualités de Celui dont l'éternité est

l'attribut" ; de même, le prophète a le nom Haqq (vérité) alors qu'al-Haqq (la vérité) est un Nom divin. La (Haqîqa) de Mouhammad est décrite comme un mystère : elle est soit cachée, soit aveuglante et on ne peut l'interpréter que de loin"(3).

L'attachement au Prophète prend donc une autre tournure, s'il permettait de faciliter l'accomplissement des devoirs religieux, d'espérer en son intercession au jour du jugement dernier, ces nouveaux soufis ont d'autres considérations, et de telles considérations, Meier relève cette idée d'éternité de l'âme du Prophète : "On avait la certitude que son âme était vivante bien que son corps fût inhumé à Médine" ; mais aussi cette tendance à placer la sainteté au-dessus de la prophétie. Cette tendance se trouve renforcée par le débat que les soufis n'arrivent jamais à clore, sur la supériorité relative du prophétisme ou de la sainteté. L'opinion régnante est que la sainteté, considérée comme un concept plus général, et comme le support du prophétisme, se trouve subordonnée à ce dernier. En conséquence, pour conserver la hiérarchie des valeurs, plus on honorait les saints et plus il fallait exalter le prophétisme"(4).

Aussi, la "bénédiction du Prophète" revêt une autre signification, un caractère particulier dans l'ésotérisme. Le Coran et la Sunna recommandent une telle bénédiction, sur la base du verset qui dit : "En vérité, Dieu et ses anges bénissent le Prophète, ô vous qui croyez, bénissez-le et présentez-lui le Salut"(5).

La bénédiction en faveur du Prophète devient en cette période, un rituel analogue au Dhikr ou "invocation de Dieu". La formule de base "Dieu bénisse notre prophète et lui accorde le salut" donne lieu à de multiples variantes et de développements à des litanies, à des répétitions dont le nombre est spécifié ou non, et qui ont pour but de concentrer l'attention du disciple sur le prophète.

A Médine, mentionne Meier : "Certains pèlerins croient entendre le prophète répondre à leur hommage. Mais l'aspiration

suprême est la communion avec le prophète (ijtimâ), la vision du Prophète, non en songe ni après la mort, mais en réalité"[6].

Cette aspiration mystique est particulièrement intense en Afrique du nord. Et ce culte du Prophète atteint son apogée avec Abdel Aziz ad-Dabbâg (m. au début du XVIIIe siècle. Alors que pour la confrérie (Sanûsiyya), fondée au XIXe siècle, le but de la quête religieuse est l'union avec le prophète. De telles croyances et pratiques suscitèrent un mouvement de retour aux pratiques et objectifs moins exaltés de l'ère classique, ainsi qu'aux principes fondamentaux de l'Islam. Ce fut d'abord l'action des soufis, avant d'être l'affaire de théologiens dogmatiques d'où un conflit presque ouvert entre soufisme et orthodoxie. C'est dans le sillage de ces confréries que naquit, au XIXe siècle, la (Murîdiyya), souvent désigné par le terme Mouridisme.

2. La Murîdiyya (Mouridisme) :

Le terme (al-Murîdiyya) est dérivé du terme (Murîd), participe actif du verbe dérivé (arâda) qui signifie vouloir, désirer. Le terme (Murîdiyya) signifie donc la volonté, l'aspiration et le terme Murîd, lui-même, signifie dans le domaine religieux aspirant, adepte ou disciple. (al-Murîdiyya) semble être une quête allant dans le sens de se conformer à la volonté (irâda) divine et la vocation du Murîd est la quête de l'agrément divin. Depuis la création de cet ordre, par son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, on désigne sous le vocable Murîd (le Mouride) les adeptes de cette confrérie religieuse.

Le Mouridisme fait l'objet de beaucoup de définitions, des plus simplistes aux plus fantaisistes, des plus fanatiques aux plus objectives. Certaines définitions se réfèrent à ses éléments constitutifs, d'autres à son vécu et à son évolution ou aux circonstances de l'analyse, et souvent, selon qu'on est adepte ou observateur extérieur. Mais le plus grand intérêt réside dans la définition qu'en donne son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba, qui n'a négligé aucun aspect de sa (Tarîqa). Mais, intéressons-nous, d'abord, aux définitions des autres. Fernand Dumont, par

exemple, souligne l'ancrage de la confrérie dans le mouvement mystique : "Ahmadou Bamba, comme tous les fondateurs de confrérie, depuis Sayyidi Abd al-Qâdir al-Jîlâni, il y a plus de huit siècles, a, en effet, proclamé son adhésion à la mystique, ou soufisme. Mais celui-ci a évolué intérieurement, et c'est précisément cette évolution qui rend compte, à la fois, de l'adaptation des grands mouvements religieux, et de la puissance du prosélytisme maraboutique en Afrique"(7).

L'auteur ne manque pas de mettre l'accent sur les conditions de naissance de cette confrérie et des raisons d'adhésion des masses en affirmant que : "Amadou Bamba fut, au début du XXe siècle, le "Pôle spirituel" (qutb) de foules sénégalaises de plus en plus nombreuses, attirées spontanément autour de ce "Cheikh de droiture" (Shaykh murshid) qui, par sa foi et sa conduite exemplaires, indiquait "une voie" (tarîqa) et leur apportait "une règle de vie" (adab). C'est ainsi que naissent les confréries populaires musulmanes, depuis des siècles, et que naquit, en particulier, celle des mourides au Sénégal"(8).

Pour ce dernier toujours, Bamba, par la droiture charismatique et la morale sociale qu'il proposait, en un temps où les structures traditionnelles achevaient de s'effondrer, avait fini par transformer le contenu du vocable (murîd). Cette transformation est décrite par Dumont en ces termes : "Par lui-même, le mot (murîd) "mouride" n'a aucune signification spéciale. Il signifie "disciple", et il convient d'ajouter : de tel maître, ou de telle doctrine. Mais le Cheikh Bamba a, si fortement, marqué ses "disciples", que ceux-ci peuvent, aujourd'hui, se dire "mourides", comme d'autres se disent qadarites ou tidjânites"(9).

Dans sa recherche de définition pour la confrérie mouride, Paul Marty, plus critique et moins impressionné, formule sa définition, en rapport certes avec la doctrine, mais ne perdant pas de vue la spécificité du Mouridisme engendrée par sa pratique et son évolution. Il commence par s'intéresser aux

fondements et aux vertus du fondateur en disant que : "Le Mouridisme, pour désigner par un mot le corps des doctrines et pratiques religieuses auquel sont attachés les Mourides, doit être considéré comme une sorte de religion née de l'Islam. Son fondateur, Amadou Bamba, est évidemment un musulman instruit qui puise à volonté dans les livres canoniques les saines doctrines de l'Islam orthodoxe, mais c'est aussi un illuminé"(10).

Mais c'est pour, tout de suite, s'attaquer au Mouridisme, sans réserve ni retenue, et à son guide en affirmant que : "Sous sa plume de contemplatif, et dans son enseignement sans traditions, (expression vague), cette doctrine est transformée en mysticisme vague, où les principes religieux de l'Islam ne sont pas pris dans leur véritable sens, ni exposés avec la rigueur de la scolastique orientale. Amadou Bamba ayant posé les bases, ses disciples immédiats, les Cheikhs consacrés par lui, les ont développées avec l'ardeur d'illettrés et l'extravagance de néophytes ; la mentalité noire a fait le reste"(11).

L'auteur va même plus loin, en assimilant le Mouridisme à l'hérésie : "Si on peut donc, tout d'abord, considérer le Mouridisme comme une confrérie religieuse, filiale des Qadiriyya, il faut se hâter d'ajouter que ce mouvement dépasse de beaucoup la portée des ordres religieux, associations régulières où les pieux musulmans cherchent par des prières surérogatoires et les mérites de la communion des saints, à gagner plus sûrement le Paradis. Il est même plus qu'une de ces hérésies si nombreuses dans l'Islam, comme dans toute religion, où le rationalisme des uns, le mysticisme des autres, déforment la doctrine première et donnent naissance à des confessions sœurs, de directions indépendantes, d'esprit novateur, mais suivant, malgré tout, une voie parallèle à l'enseignement initial"(12).

Marty termine sa description par ce propos : "Ici nous sommes en plein vagabondage islamique"(13).

Après avoir évoqué toutes ces tentatives de définition, nous pouvons relever leur connotation politique, sociologique ou

même parfois philosophique, ainsi que leur déficit de connaissance de la quintessence du Mouridisme. On voit, dès lors, que le déploiement historique du Mouridisme a pu cacher à certains analystes ou observateurs son vrai visage, et le retour à ses positions d'origine pourrait aider à une meilleure compréhension de cette confrérie. Et dans ce cas, le retour à ses fondements doctrinaires tels que définis par son initiateur nous semble être une voie incontournable.

Le Mouridisme est une confrérie musulmane fondée par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké au Sénégal, vers 1883. Il est défini par son fondateur comme un projet de revivification de l'Islam, dans sa profession de foi, ses différentes œuvres et réponses aux questions posées par les disciples ou d'autres personnes soucieuses de savoir la réalité sur cette confrérie. A l'analyse, le Mouridisme est une confrérie sunnite, de rite Malikite, à l'instar des confréries répandues dans le monde arabo-musulman, par conséquent, attachée à l'orthodoxie musulmane. S'il y a une nouveauté, c'est la notion de travail obligatoire, au profit de la confrérie, introduite par son fondateur, et communément appelée (al-Khidma) "service", que certains observateurs mal connaissant interprètent comme une forme d'exploitation du disciple par le Marabout. Si on veut donner au Mouridisme une définition générale, concise et brève, il suffit de revenir sur la réponse de son guide aux questions du gouverneur de St Louis, représentant de l'autorité coloniale, relatives aux fondements du Mouridisme. En effet, la réponse du fondateur était en ces termes : "Les fondements de cette voie sont la foi en l'unicité de Dieu, la soumission, au moyen de la jurisprudence, de la bienfaisance et du mysticisme"(14).

Cela signifierait que cette voie est basée sur la foi, l'unicité de Dieu et son adoration exclusive sans incrédulité ou polythéisme. Et pour ce faire, il sied au croyant d'avoir une parfaite connaissance de la jurisprudence et de ses principes. Cette compétence édifierait le mouride sur la nature de ce qu'il

croit, à qui il devrait croire, comment et pourquoi devrait-il croire. L'Islam exige, par la jurisprudence, la connaissance de la (Shariâ), des cultes, des transactions, comme il exige l'action, en conformité avec les règles édictées dans ces domaines. Tandis que la bienfaisance, par le mysticisme, implique l'œuvre sincère pour l'amour de Dieu, l'adoration probe, à travers une intention sincère et un bon accomplissement, selon les principes du mysticisme. Ceci est une exigence faite au mouride qui doit se parer de bonnes qualités morales, se débarrasser des vices et pratiquer un exercice spirituel pour vaincre la passion et venir à bout de Satan et des affaires mondaines.

Cette obligation d'attachement à la jurisprudence, à la théologie et au mysticisme est, plus d'une fois, soulignée par le guide qui disait :

Si le mouride commence par consacrer l'unicité de Dieu,
la jurisprudence et le mysticisme pur.
En empruntant la voie des orthodoxes,
il est sauvé des épreuves.

Concernant les objectifs du Mouridisme, la réponse du guide au gouverneur était ainsi formulée : "Quant à son objectif, c'est l'amour de Dieu, le Très Haut et le très Noble"(15).

Alors que pour ce qui est des disciples, la réponse était : "Mes disciples sont ceux qui veulent la face de Dieu, le Très Haut, du temps du prophète à nos jours"(16). Cette orientation est confirmée dans le vers suivant(17):

Nous sommes ceux qui ne se réfugieront jamais,
qu'auprès de leur Seigneur, aujourd'hui et dans l'avenir.

Al-Murîdiyya (Mouridisme) est un corps de doctrines religieuses, morales, et culturelles. Alors que certains chercheurs le définissent comme une Tarîqa (confrérie) comme la Tijâniyya, la Qâdiriyya ou la (Shâdhaliyya), d'autres le décrivent comme un mouvement rénovateur à orientation soufie dans le mouvement général de vulgarisation de l'Islam. Cependant, il faut noter que si la plupart des confréries tirent leur nom du fondateur de

l'ordre, Bamba semble opérer un choix stratégique, en désignant ses disciples par le terme (murîd) "aspirant à Dieu", ce qui montre le caractère ouvert de sa voie. C'est une voie basée sur les percepts du Coran et de la Sunna (Tradition Prophétique) qui prône l'ascétisme. Ce n'est donc point une quête philosophique, ou intellectuelle, mais plutôt un retour à la simplicité originelle de l'Islam, loin du fanatisme ou de l'extravagance notée dans certains ordres soufis influencés par des traditions extra islamiques. Cette voie est soutenue par une pensée religieuse multidimensionnelle : une pensée soufie, une sur la théologie et une autre sur la jurisprudence.

La pensée soufie porte, sans nul doute, de réelles empreintes de la pensée spirituelle de Ghazali. Cependant, la production du fondateur reflète aussi bien sa pensée théorique sur le soufisme que sa propre expérience dans ce domaine, notamment le culte de la servitude voué au prophète Mouhamed (P.S.L) qui lui a valu le titre de (Khâdim ar-Rasûl) "serviteur du prophète", un titre qu'il définit comme étant une station spirituelle personnelle. Des ouvrages comme (Masâlik al-Jinân) "Les itinéraires des paradis" et (Munawwir as-sudûr) "L'illuminateur des cœurs" constituent de véritables réceptacles à cette pensée. Sa pensée sur la théologie, exprimée essentiellement dans (Mawâhib al-Quddûs), versification commentée et enrichie d'(Umm al-Barâhîn) de Yûsuf as-Sanûsi, théologien aschârite du XVe siècle, est proche de l'école sunnite ashârite. Le thème le plus prégnant dans cette pensée est le (Tawhîd) "culte de l'unicité de Dieu" dont il fait un moyen de connaissance divine et qu'il divise en deux composantes, l'une ésotérique intéressant les gnostiques et l'autre exotérique concernant les théologiens.

La pensée sur la jurisprudence, quant à elle, occupe une place prépondérante dans la pensée religieuse de Bamba. Et dans cette pensée, il reste fidèle à l'école Mâlikite, sans jamais rater l'occasion d'exprimer son respect pour les tenants des autres

écoles juridiques. Aussi, il faut noter que, selon lui, ces trois branches sont solidaires et complémentaires car, la (sharîa) pure implique l'(Imân) "foi" par le (Tawhîd), l'(Islâm) "soumission" par le (Fiqh) (jurisprudence) et l'(Ihsân) "bienfaisance ou soufisme" par la sincérité. Ainsi, il a toujours insisté sur la nécessité de connaître le Fiqh avant de s'engager dans la voie soufie. Le Mouridisme semble être ainsi une voie qui forme à l'acquisition de la spiritualité et de la temporalité.

2 - La socialisation dans le Mouridisme :

La confrérie, comme toute organisation humaine, repose sur un corps de doctrines, des règles et des principes qui la fondent, la structurent et l'orientent vers une finalité donnée. Le Mouridisme, considéré sous l'angle confrérique, se présente comme une organisation fondée sur des principes d'essence doctrinale, sociale et économique. En dehors donc du mysticisme, il y a deux principes importants de socialisation notée dans cette confrérie :

- Le culte du travail, la (Khidma) "service", qui est une sorte de symbiose entre la foi et l'action et qui constitue un trait d'originalité pour cette confrérie.
- Le culte de la paix et de l'égalité tel qu'enseigné par l'Islam, dans une Afrique essoufflée, voire traumatisée par la violence des systèmes de gouvernance traditionnels et celle relative à la conquête coloniale.

1. La valeur du travail :

Héritier d'une tradition de mysticisme, Cheikh Ahmadou Bamba est en présence d'une société désagrégée par le choc colonial mais où les traits culturels sont profondément négro-africains. Il lance alors l'idée que l'homme est le vicaire de Dieu sur terre et que le travail fait partie de l'adoration. Ce thème du travail, valeur morale et religieuse, est devenu certainement l'un des principes les plus fascinants du Mouridisme contemporain. Etendu au champ spirituel, cette notion du travail rédempteur a été profondément incarnée par les Baye Fall[18], au point qu'ils

diront : "je travaille donc je prie". C'est que l'homme est ouvrier de Dieu sur terre, et il doit le salut de son âme non seulement à une vie faite de prières mais également faite d'actes, d'épreuves. Il faut que la foi de l'homme soit attestée par une pratique de l'effort et du travail[19].

Cheikh Hamidou Kane a bien rendu ce lien entre le travail et la vie chez les musulmans. Il écrit notamment : "Le travail se justifie de Dieu dans la mesure stricte où la vie qu'il conserve se justifie de Dieu. Si un homme croit en Dieu, le temps qu'il prend à sa prière pour travailler est encore prière. C'est une très belle prière"[20].

C'est autour du travail, plus exactement de la solidarité, qu'il a su créer que la cohésion sociale se réalise et se perpétue chez les mourides. C'est que le message de Cheikh Ahmadou Bamba est également resté profondément enraciné dans le substrat négro-africain qui exalte le travail. C'est la raison pour laquelle le Mouridisme nous apparaît, une fois de plus, comme une œuvre de restructuration globale du monde wolof. Mais il n'y a pas que l'ardeur au travail chez les mourides il y a également les formes de travail collectives qui maintiennent le caractère communautaire de la formation sociale mouride. La structure du (dâra), ce lieu d'initiation et de formation, qui allie, au plan opérationnel, le travail intellectuel et le travail manuel, permet de pénétrer la dimension du travail chez les adeptes mourides.

Plessier s'intéresse aux principaux principes de base du Mouridisme comme le travail, la soumission du disciple, l'isolement la méditation et la prière : "Le mysticisme, l'exaltation du travail et la soumission du (talibé) au Cheikh,... les consonances mystiques de l'Islam mouride ont puissamment contribué à faire des mourides des pionniers, des défricheurs de forêt vides, soucieux de trouver dans l'isolement et le contact intime avec la nature des conditions propices à la vie intérieure, à la méditation et à la prière"[21].

Jean Copans, quant à lui, met l'accent sur le système social

mouride et la conjoncture historique et essaie de donner une interprétation sociale. Et, en ce qui concerne les conditions d'apparition et de fonctionnement, il note que : "Le système mouride se définit structurellement par la relation marabout-talibé. C'est cette relation sociale spécifique qui en définit, à la fois, le processus de constitution et le fonctionnement. Mais au niveau des conditions d'apparition du système, il faut distinguer entre les conditions de possibilité et la genèse proprement dite"(22).

Et à propos, il propose d'établir :

- "Des origines historiques (externes) de la relation mouride-talibé, puisque l'Islam et sa forme confrérique sont des phénomènes d'importation en Afrique, au Sénégal en particulier ;
- La conjoncture historique (deuxième moitié du XIXe siècle) qui rend possible et son implantation et son développement au Sénégal"(23).

Analysant la démarche mouride dans un tel contexte, comparativement à d'autres confréries, Copans conclut que : Le Mouridisme, en revanche, prendra, dans un premier temps (1886-1915), une signification objective de résistance potentielle à cette implantation coloniale. La nécessité de trouver de nouvelles terres, le refus de la présence coloniale (par le non payement de l'impôt de capital, par exemple). Ainsi, l'insécurité sociale et politique est, en effet, les facteurs de démobilisation sociale, de flux de migration. Le mysticisme très profond d'Amadou Bamba devient un puissant élément polarisateur de ses mouvements sociaux et c'est finalement lui qui réalisera la synthèse de ces refus et de ces aspirations, en créant un système social et idéologique homogène et cohérent"(24).

Il faudra, tout de même, préciser que, dans un tel système, Bamba n'a jamais préconisé la substitution des prières canoniques par le travail. Pour s'en convaincre, il faut se référer à son œuvre, sa pratique et ses attitudes vis-à-vis de ceux qui négligeaient la prière. Celui qui nie une telle obligation mérite

d'être tué, car c'est un incrédule et celui qui la reconnaît mais refuse de s'en acquitter, lui aussi, mérite d'être tué, car c'est un grand désobéissant. En raison de l'importance de la prière dans l'Islam, le guide exhorte les mourides à s'en acquitter aux horaires car un tel respect fait partie des adorations les plus louables. En outre, il les exhorte à accomplir des prières surérogatoires après les prières canoniques et surtout la nuit.

Enfin, pour illustrer la fermeté de Bamba envers ceux qui soutiennent la substitution de la prière par le travail rédempteur, nous produisons, ici, une lettre adressée à l'un de ses adeptes qui, à un moment donné de sa vie avait cessé d'observer la prière. Le contenu de la correspondance qui est une compilation de quelques versets de Coran est le suivant : "Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux. Louange à Dieu et à lui Seul. Salut et paix sur le sceau des prophètes. A toi, le jeune homme serviteur Ibrahima Fall, J'adresse un salut où je prie Dieu, le Très Haut, de t'accorder les bienfaits d'Ici-bas et de l'Au-delà. Si tu vois ma lettre, repens-toi auprès de Dieu, d'un repentir sincère, Lui qui est Indulgent (Pardonnateur) et Miséricordieux, et recommande à ta famille la (salât) et fais-la avec persévérance, Nous ne te demandons point de nourriture"(25), "En vérité, c'est Allah qui est le grand Pourvoyeur, le Détenteur de la force, l'Inébranlable"(26). "Et je ne vous demande pas de salaire pour cela, mon salaire n'incombe qu'au Seigneur de l'univers"(27).

L'aperçu que nous venons d'avoir sur la place du travail dans le Mouridisme de Cheikh Ahmadou Bamba nous permet de fonder une hypothèse de travail solide : le développement du Mouridisme s'est fait dans le travaillisme, non pas que le mouride ait travaillé pour survivre ou pour accumuler mais parce qu'il croit, et "le travail de celui qui croit se justifie de Dieu". Il est également évident pour tous ceux qui étudient les faits sociaux sans préjugé que le Mouridisme a été la formation sociale qui a le mieux valorisé cette "idéologie" du travail, la mettant au service de son expansion et de son organisation. Il a permis à l'homme de

se réconcilier avec le monde. De la même manière, par son enseignement, Cheikh Ahmadou Bamba libérait le Sénégalais pour le diriger vers Dieu et lui faire occuper sa place dans le monde. C'est le sens, le seul à mon avis, qu'il convient de donner à son message.

2. La paix dans les enseignements du cheikh :

Le monde connaît depuis quelques décennies dans ses différentes parties, de multiples conflits. Les causes sont certes différentes mais, dans la plupart des cas, ils sont dus à l'absence d'esprit de tolérance et au recours abusif à la violence. Et, dans un tel contexte, il devient impérieux à tout le monde de rechercher des alternatives crédibles sur lesquelles pourront se bâtir des relations de coopération et de bon voisinage à la place des relations de tension auxquelles nous assistons.

A ce propos, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké est, à notre avis, l'une des références dont la vulgarisation des enseignements et de la conduite peuvent être utiles pour asseoir les bases de la tolérance et de la paix, aussi bien entre les différents individus que les différentes nations du monde.

Le Cheikh, en sa qualité de rénovateur pour ce qui est de l'Islam, au plan théorique comme pratique, a symbolisé la tolérance et la paix prêchées par l'Islam, dans leurs formes les plus parfaites, dans ses relations avec les individus, mais aussi l'autorité politique qui administrait notre pays à cette époque, malgré son ferme attachement à sa foi. La vie d'un rénovateur comme Cheikh Ahmad Bamba ne pouvait être que l'incarnation et la confirmation des principes de la paix et de la tolérance prêchées par l'islam. Et nous produisons ci-dessous quelques-uns de ses positions qui prouvent son attachement à ces principes. Le Cheikh est arrivé à la conclusion que la guerre et l'usage de la violence mènent à la perte en vies humaines et à la ruine, en plus de tout ce qui peut en découler comme arrêt des activités économiques et cultuelles. Il a indiqué par ces vers que sa conquête repose sur la rédaction d'ouvrages, la quête des

sciences utiles et la création d'écoles où ces sciences pourraient être enseignées, et que la piété évoquée dans le dernier vers est sa visée dans l'œuvre d'éducation de ses disciples, aussi bien pour leurs relations entre eux que leurs relations avec les autres et avec leur Seigneur.

Le Cheikh inculqua aussi à ses disciples la patience et l'imitation des compagnons du Prophète, qui sont leurs devanciers dans la foi, lorsque ces derniers furent persécutés par les souverains et leurs valets. Dans le souci de combattre toute forme de fanatisme religieux et toute campagne de dénigrement à l'encontre des autres, il avait ordonné à tous ces adeptes le respect de tous les autres guides de Tarîqa, faisant toujours savoir que, même si leurs moyens d'approche diffèrent, l'objectif reste le même. A ce propos il dit(28):

Tous appellent les disciples à,
l'adoration du Maître du trône, où soient-ils,
par la droiture, ne calomnie jamais,
personne d'entre eux et ne leur conteste rien.

Après l'échec des manœuvres répétées de ses ennemis contre lui, il se refusa à les calomnier, mais leur accorda son pardon, de gaieté de cœur, comme il le proclame dans ce vers(29):

J'ai pardonné à tous mes ennemis, pour l'amour de celui,
qui les a dirigés vers autre que moi,
car j'ai pas le pouvoir de repousse.

Nous ne pouvons pas manquer, aussi, de rappeler une attitude du Cheikh où il a fait preuve de tolérance, de pardon, celle qui lui a inspiré son poème dont les vers sont un acrostiche des attributs divins (Rahmân) et (Rahîm), à savoir l'attaque contre sa maison de (Dâr al-Mannân), en 1903, consécutive à des accusations de détention d'armes. Alors que les militaires assenèrent des coups de sabre aux murs et remuèrent meubles et objets, le Cheikh lui, dans un calme total, invoquait la miséricorde de Dieu pour toute l'humanité et Le priait de ne pas

châtier ceux qui s'attaquaient à sa maison(30). Il dit(31):
O Détenteur du royaume,
Toi qui es au-dessus de toute guidance,
sois miséricordieux envers toute l'humanité,
Toi le guide qui a dissuadé (l'ennemi).

Ces deux leviers de socialisation trouvent leur illustration dans des institutions qui sont des structures d'encadrement socio-éducatives, comme les (Dâra), "écoles traditionnelles" ou (Majâlis) chez les Arabes, les institutions socioculturelles comme les Dâyira (cercles : structure sociale religieuse et culturelle), une institution administrative comme la communauté rurale de Touba, le grand Magal de Touba (rassemblement célébrant le départ du guide en exil), le Califat qui fait office d'administration centrale.

Notes :

1 - Fritz Meier : La Tradition Soufie, in le Monde de l'Islam, Ed. Elsevier Séquoia, Paris-Bruxelles 1976, p. 135.
2 - Frithjof Schuon : Comprendre l'Islam, Editions du Seuil, Paris 1967, p. 122.
3 - Ibid.
4 - Fritz Meier : La tradition soufie, in Le monde de l'Islam, sous la direction de Bernard Lewis, Ed. Elsevier Séquoia, Paris-Bruxelles 1976, p. 138.
5 - Coran, S. 33, V. 56.
6 - Fritz Meier : op. cit., p. 138.
7 - Fernand Dumont : Cheikh Ahmad Bamba et le Mouridisme sénégalais, communication à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmad Bamba, Dakar 15 au 22 juillet 1977, publiée par Omar Ba, Ahmadou Bamba Mbacké face aux autorités coloniales (1889-192), Ed. Dâr al-Fikr, Dakar, pp. 213-220.
8 - Ibid., p. 213.
9 - Ibid.
10 - Paul Marty : Etudes sur l'Islam au Sénégal, volume I, les personnes, Ed. E. Leroux, Paris 1917, p. 26.
11 - Ibid.
12 - Ibid.
13 - Ibid.
14 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Recueil de conseils, de réponses et

d'indications, manuscrit, p. 29.
15 - Cf. Muhammad Murtada Cheikh Fati Fall Mbacké : Al-Murîdiyya, al-haqîqa, al-wâqi wa âfâq al-mustaqbal, Ed. Al-Azhar, Sénégal 1432-2011, p. 100.
16 - Ibid.
17 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Poème en acrostiche de Hasbunal Lâh wa nîmal wakîl, manuscrit.
18 - Une frange de mourides qui se réclame d'un grand disciple d'Ahmadou Bamba, du nom de Cheikh Ibra Fall, et qui a prôné, à un moment donné de sa vie, la substitution de la prière par le travail au profit de la communauté. Une option critiquée par les musulmans orthodoxes dont se réclame le fondateur du Mouridisme.
19 - Cf. Communication de SY (Cheikh Tidiane) intitulée : Le travail dans la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba, à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmad Bamba, Dakar 15 au 22 juillet 1977, publiée par Omar Ba, Ahmadou Bamba Mbacké face aux autorités coloniales (1889-1927), Imprimerie de la SIPS, Dakar, pp. 221-224.
20 - Cheikh Hamidou Kane : l'Aventure ambigüe, Ed. C. Julliard, Paris 1961, p. 116.
21 - Paul Plessier : Les paysans du Sénégal, Ed. Fabrègue, Saint-Yrieix 1966, p. 301-362.
22 - Jean Copans : Les marabouts du l'arachide, Ed. L'Harmattan, 2e éd., Paris 1978, p. 76.
23 - Ibid.
24 - Ibid., pp. 78-79.
25 - Coran, S. 20 (Tâha), V. 132.
26 - Coran, S. 51 (Adh-Dhâriyât), V. 58.
27 - Coran, S. 26 (As-Shûra), V. 109.
28 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-Jinân, chapitre sur le wird, p. 59.
29 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Poème Wa kâna haqqan âlaynâ, manuscrit.
30 - Cf. Conférence de Khadim Sylla : La paix dans les enseignements du Cheikh, le serviteur du prophète, Touba, Sénégal, 18 Safar 1425H - 9 Avril 2004.
31 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Poème Wa kâna haqqan âlayna, manuscrit.

Références :

* - Le Coran.
1 - Cheikh Tidiane : Le travail dans la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba, à

l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmad Bamba, Dakar 15 au 22 juillet 1977, publiée par Omar Ba, Ahmadou Bamba Mbacké face aux autorités coloniales (1889-1927), Imprimerie de la SIPS, Dakar.

2 - Dumont, Fernand : Cheikh Ahmad Bamba et le Mouridisme sénégalais, communication à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmad Bamba, Dakar 15 au 22 juillet 1977, publiée par Omar Ba, Ahmadou Bamba Mbacké face aux autorités coloniales (1889-192), Ed. Dâr al-Fikr, Dakar.

3 - Kane, Cheikh Hamidou : l'Aventure ambigüe, Ed. C. Julliard, Paris 1961.

4 - Marty, Paul : Etudes sur l'Islam au Sénégal, volume I, les personnes, Ed. E. Leroux, Paris 1917.

5 - Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba : Poème Wa kâna haqqan âlayna, manuscrit.

6 - Mbacké, Muhammad Murtada Cheikh Fati Fall: Al-Murîdiyya, al-haqîqa, al-wâqi wa âfâq al-mustaqbal, Ed. Al-Azhar, Sénégal 1432-2011.

7 - Meier, Fritz : La Tradition Soufie, in le Monde de l'Islam, Ed. Elsevier Séquoia, Paris-Bruxelles 1976.

8 - Meier, Fritz : La tradition soufie, in Le monde de l'Islam, sous la direction de Bernard Lewis, Ed. Elsevier Séquoia, Paris-Bruxelles 1976.

9 - Plessier, Paul : Les paysans du Sénégal, Ed. Fabrègue, Saint-Yrieix 1966.

10 - Schuon, Frithjof : Comprendre l'Islam, Editions du Seuil, Paris 1967.

11 - Sylla, Khadim : La paix dans les enseignements du Cheikh, le serviteur du prophète, Touba, Sénégal, 18 Safar 1425H - 9 Avril 2004C.



Revue Annales du patrimoine, N° 16, 2016, pp. 123 - 137
ISSN 1112-5020

Etapes et états spirituels de Cheikh Bamba dans son poème Huqqa

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Le poème huqqal-bukâ n'est pas souvent classé parmi les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Cela est certainement dû au fait qu'il se présente sous forme d'élégie et qu'il ne respecte ni le style, ni certaines normes remarquables dans les classiques de ce genre. En réalité, la densité de son message et l'originalité de ses marques dans la conceptualisation de la Voie des soufis trahissent l'expression authentique d'une expérience personnelle. Cet article se propose de dévoiler certaines spécificités liées aux étapes et états spirituels telles que livrées par un maître qui partage le vécu de son ascension spirituelle et suggère aux initiés des indications essentielles dans l'accomplissement de la perfection.

Mots clés :

Bamba Mbacké, soufisme, tarîqa, mouride, confrérie.

Steps and spiritual states of Sheikh Bamba in his poem Huqqa

Dr Saliou Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The poem huqqal-bukâ is not often classified among the Sufism treatises of Sheikh Ahmadou Bamba Mbacké. This is certainly due to the fact that it comes in the form of an elegy and does not meet the style, nor some standards noteworthy in classics of this genre. In fact, the density of its message and the originality of its marks in the conceptualization of the Way of the Sufis betray the authentic expression of personal experience. This article intends to reveal certain specificities related to spiritual stages and states as delivered by a master who shares the experience of his spiritual ascent and suggests to initiates essential indications in the achievement of perfection.

Keywords:

Bamba Mbacké, Sufism, Tarîqa, Muride, Brotherhood.

Publié le : 15/9/2016
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

A l'image de la plupart des soufis de la génération confrérique, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké[1] a abondamment utilisé la poésie, à travers ses deux fonctions essentielles[2]: l'Invocation de Dieu et l'Exaltation des valeurs prophétiques. C'est ainsi que les panégyriques représentent chez lui à la fois essence et expression de la dévotion qu'il a voulue actualiser et perpétuer durant chaque instant[3] de sa vie. Son œuvre surérogatoire favorite parmi celles qui "rapprochent l'esclave de son Seigneur"[4] semble être cette Invocation par l'expression poétique.

L'analyse de ses écrits permet de suggérer quelques spécificités qui dévoilent valeurs et dimensions cachées de certains de ses poèmes. Parmi ces productions exceptionnelles dans lesquelles la fonction d'Invocation s'exprime autrement, le poème communément désigné par huqqa[5] a attiré notre attention.

Longtemps scandé durant les séances d'audition spirituelle par les disciples de ce maître du Tasawwuf, au-delà des prières et adresses d'Exaltation au Prophète (psl) qui rythment son souffle, du début à la fin, ce poème rend hommage aux valeureux soufis qui ont précédé l'auteur sur la Voie. Ainsi, dans sa progression, les prières, les descriptions et analyses des "Grands Hommes"[6] se superposent et s'imbriquent aux enseignements du maître à tel point que l'élégie semble être un simple prétexte qui conduit à sa propre leçon majeure sur la Voie de la sincérité.

Il nous semble même qu'entre l'élégie et l'enseignement[7], ce poème cache une troisième composante qui serait un dévoilement sur les étapes de sa propre expérience mystique. En effet, Cheikh Ahmadou Bamba, à plusieurs reprises, a eu à faire allusion aux Etapes spirituelles dans ses écrits, notamment lorsqu'il s'agit pour lui de reprendre en quelques vers l'enseignement encyclopédique de ses prédécesseurs. Seulement il n'a jamais été aussi précis et exhaustif, dans leur nombre et classement, qu'il l'a été dans son évocation de la voie des

regrettés pieux[8]. D'ailleurs, dans leur présentation, ces étapes suggèrent une certaine originalité que nous nous proposons d'étudier dans cet article.

Ainsi, par une approche analytique et comparative, nous pouvons dégager, en trois temps, la spécificité de cette conceptualisation du Chemin de l'Ascension chez le poète soufi. Il s'agira d'abord, en passant par une revue de la question dans la doctrine des maîtres précurseurs, d'analyser la subjectivité de cette fameuse conceptualisation. Ensuite, une étude comparative sur le nombre d'étapes ou d'états que compte le Chemin permettra d'aboutir à la suggestion spécifique de l'auteur. Enfin, le dernier point soulignera une certaine originalité de sa part sur la relation entre étape et état.

1 - Une échelle subjective de l'Ascension spirituelle :

La pratique du Tasawwuf se résume en une forme d'éducation spirituelle qui a pour vocation la purification du cœur du dévot. Celui-ci, en voulant emprunter le Chemin, s'est résolu, par le Repentir[9], à suivre la voie de la Sincérité[10]. Cette Résolution survient par la force de la foi et s'exerce par la dévotion. C'est ainsi qu'en tant que recherche de la perfection[11], la pratique exige une véracité de la dévotion et en constitue l'esprit. C'est pour cela que l'auteur rappelle, derrière son prétexte d'élégie, dès le cinquième vers, que la dynamique du processus n'est rien d'autre que la dévotion et que le dépouillement ou la mutation spirituelle qui en résultent sont une annonce de la gratification de bienfaits[12]:

"Ils étaient des esclaves fidèles à leur Seigneur par la dévotion.
Et Le Tout-Puissant leur manifestait sa seigneurie par des bienfaits".

En même temps, ce vers suggère une relation étroite entre l'étape (qui, on le verra plus loin, est assimilable à un cadre exécutoire de la dévotion) et l'état spirituel qui est unanimement définie comme une gratification manifestée dans le cœur.

Plus explicitement, les soufis ont montré, en long et en

large, que cette purification du cœur est un processus[13] qui passe par différentes étapes dont chacune se spécifie par une modalité particulière d'éducation de l'âme, à travers l'intensification d'une forme de dévotion appropriée, conforme à la Sunna et s'exerçant efficacement sur l'esprit du soufi. Au niveau de chaque étape, le but est d'arriver au dépouillement de l'âme de ses vices et, concomitamment, à son revêtement[14] de vertus prophétiques, particulièrement ciblées à ce stade. Ce revêtement correspond à un échelon gravi sur la Voie de l'Ascension. Notons que cette mutation est bien explicitée dans le poème, quand, après avoir tracé le chemin et ses étapes, l'auteur énumère les grades (rutab) ou vertus (manâqib) qu'ils ont obtenues[15]:

"Ils ont bénéficié de grades, grâce à leur fidélité à l'Envoyé de Dieu,
Qu'il soit béni par Celui qui accorde les privilèges".

Progressivement, le soufi combat son âme charnelle et, étape après étape, va connaître son Extinction[16], par un chemin ésotérique long et pénible. Ce chemin est ici matérialisé par le poète, à travers une analogie pédagogique : l'aspirant doit effectuer un long voyage périlleux et, par conséquent, doit s'armer d'un certain nombre d'outils et de dispositions qui sont, selon lui, au nombre de dix[17]. Au bout de ce voyage, le cœur purifié, il se trouve être gratifié de toutes les vertus du Prophète (psl) et, ainsi agréé, il revient aux hommes afin d'accomplir sa mission de guidance par le témoignage de l'Unicité de Dieu[18]. Aussitôt après cette analogie, le poème consacre une bonne partie à cette mission de guidance, à partir du vers 28[19]:

"Chacun de ces grands hommes dispose de pouvoirs,
Qui préserve l'Aspirant de tout déviant trompeur".

Ce processus d'éducation a été longtemps vécu et pratiqué depuis les premières heures de l'Islam avant d'être théorisé et conceptualisé plus tard par les maîtres soufis. C'est ainsi qu'un riche éventail de concepts jalonne ce chemin exaltant de

l'Ascension intérieure, d'où les mots récurrents comme étape ou état spirituel. Cependant, toute cette théorie abondante n'en constitue pas pour autant une balise précise ou un système exact mis à la portée du premier venu. Elle est incapable de dépasser l'allusion, car le chemin, selon les soufis, se découvre par la pratique et l'expérience personnelle.

C'est cette part de subjectivité qui caractérise la théorisation des étapes et états spirituels, aussi bien dans leur nature que par leur ordre successif. En effet, des théoriciens d'une même tendance orthodoxe se retrouvent souvent avec des points de vue divergents sur le nombre exact, la distinction, l'association ou la dissociation des étapes et états spirituels, comme nous allons le voir dans la suite. En plus, tout en conservant beaucoup de similitudes dans leur identification et en s'inspirant tous du Coran et des hadîth prophétiques, ils ne partagent pas exactement le même ordre de succession. Cela renforce l'idée selon laquelle cette conceptualisation, de la part de maîtres soufis comme Cheikh Ahmadou Bamba, s'est beaucoup plus forgée à partir de l'expérience pratique personnelle que d'une réflexion ou organisation théorique.

Il est important de rappeler que selon la plupart de ses biographes, ce poème serait composé en 1311/H, vers 1893, dans des circonstances[20] où l'un des anciens instructeurs du Cheikh, voulant l'éprouver et être édifié de son niveau spirituel, l'avait provoqué. Pour ce faire, comme de coutume à l'époque, il lui écrivit le premier hémistiche. La réplique par ce présent poème ne se fit pas attendre. En ce moment, le poète était entouré de disciples et certains témoignages montrent qu'il avait déjà connu ce que les soufis appelaient la grande ouverture (al-fath al-kubrâ) qui consistait à voir le Prophète à l'état de veille[21]. Pour le moins, ceci suggère que l'auteur avait à son actif une expérience spirituelle personnelle trahie par l'originalité et l'expression vivante de sa réponse. En effet le style de ce poème est loin de celui de son mémoire[22] très célèbre sur le Tasawwuf, où il

s'agissait pour lui de condenser les classiques de la Voie. Ici, plus qu'une thèse, ce poème était une émanation de son vécu spirituel.

2 - Un nombre fluctuant d'étapes et d'états :

En ce qui concerne le nombre d'étapes à respecter sur le chemin de l'Ascension, on remarque une divergence. Certains classements dévoilent un nombre limité d'unités appelées souvent "principes". Ils omettent, dans leur conception, la notion de "hâl" ou état qu'ils semblent avoir fondu dans celle d'étape. C'est cette sobriété qu'on retrouve, par exemple, dans les deux classements suivants.

Du côté de Damas, l'Epître de Cheikh Arslân(23), un lointain disciple de Sahl at-Tustarî, propose trois étapes dans l'Ascension du soufi(24):

"La première station de la Voie consiste à endurer (as-sabr) ce qu'Il a décidé ;
La station médiane est l'acceptation naturelle et sereine (ar-ridâ) de Son décret ;
Dans la dernière station, tu es tel qu'Il le veut".

L'autre échelle est proposée par le Cheikh As-Samarqandî, cité par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même dans l'un de ses traités de soufisme(25):

"Il est avéré que la fidélité au Majestueux,
Exige trois principes (usûl) :
Le premier est la Crainte (al-khawf), le second l'Espoir (ar-rajâ),
Et troisièmement, l'Amour (al-hubb), c'est celui-ci qui justifie les autres principes".

Par contre, dans le poème Huqqa, contrairement à l'apparence, l'auteur ne s'est pas contenté d'évoquer sommairement quelques étapes comme on peut le croire, mais il a bien explicité, d'une part des étapes(26) et d'autre part, il a ajouté une spécification de différents états spirituels(27).

Un peu plus tôt, parmi les premiers théoriciens, le soufi Abû Bakr al-Wâsitî(28), selon As-Sarrâj(29), a clairement distingué sept

étapes qui commencent par le Repentir et se terminent par l'Agrément. Il les a d'ailleurs dissociées des états spirituels qui sont, selon lui, au nombre de dix.

Abû Tâlib al-Makkî[(30)], l'une des plus dominantes références de l'école orthodoxe de Baghdad, sur cette question, trouve neuf étapes et autant d'états spirituels. En effet, ici, contrairement au classement d'As-Sarrâj, chaque étape s'annonce d'abord sous forme d'état avant de se fixer comme telle. Leur dénomination est identique. Les deux classements se retrouvent cependant sur le point de départ (At-tawba) mais ils divergent sur celui de la fin[(31)]. Al-Ghazali, comme la majorité des maîtres de l'orthodoxie, proposent, si l'on se réfère à l'ordre et à la présentation des étapes étudiées dans son ouvrage monumental[(32)], une échelle très proche de celle d'al-Makkî, avec une légère modification, en terminant par l'étape de l'Agrément.

Ailleurs, dans le Khurasan, Abû Saîd b. Abil-Khayr[(33)] a codifié quarante étapes qui sont en même temps des états spirituels. Sa seule divergence avec l'école de Baghdâd est le nombre plus important de stations qu'il propose. On retrouve englobées dans son échelle toutes les étapes conçues jusque-là par ses prédécesseurs. Comme chez Al-Makkî, chaque étape de son échelle s'annonce d'abord comme un état spirituel.

La relativité du nombre d'unité de l'échelle est parfaitement exprimée par Ibn Arabi dans ses propos : "Les étapes (maqâmât) n'ont d'existence que par l'existence de celui qui s'y tient"[(34)].

Concernant les étapes dans le poème Huqqa, l'auteur, à travers le passage ci-après, en propose douze[(35)]:

"Leur Voie se dirige vers la face de Dieu sans aucune passion,
En empruntant les principes qui éloignent des insouciances,
Parmi lesquels figurent le Repentir au début, en plus de la Crainte et de l'Espoir,
L'abondance de l'Affliction, en permanence, lors des satisfactions,

Le Détachement en toute chose suivi de la crainte révérencielle (warâ),
En plus de la Remise confiante en Dieu, la Longanimité à tout instant,
Le Combat contre l'âme, la Reconnaissance, l'Agrément des sentences,
Cesser d'être détourné par la situation des créatures".

Au premier vers de ce passage, on peut comprendre qu'un ordre est bien suggéré par le poète avec l'expression "au début". En cela il rejoint l'unanimité des soufis en commençant par la Tawba. Toutefois le reste des étapes est présenté à travers une chronologie spécifique qu'on ne retrouve pas chez ses prédécesseurs, bien vrai que la plupart des mâqâma évoqués figurent déjà dans les échelles connus. En outre, le Jihâd an-nafs (9e étape) ne figure pas dans le classement des écoles orthodoxes de Baghdâd. Il est uniquement présent chez Abû Saîd b. Abil-Khayr qui l'a placé en dixième position. La dernière, Tark iltifât, est également inconnue de la plupart des échelles soufis.

Quant au nombre d'étapes, deux indices nous poussent à croire qu'il ne l'a pas voulu exhaustif. D'abord, il commence ce passage par "min" (parmi lesquels...). Ensuite, contrairement aux passages du vers 14 où il donne les quatre piliers de la demeure des grands hommes ou du vers 21, où il propose de manière chiffrée les dix préalables inséparables (al-lawâzim) à observer avant de commencer le voyage, ici le Cheikh n'a explicité aucun nombre.

En ce qui concerne les Etats spirituels, à partir du vers 42, il ouvre un passage (long de dix-sept vers) où il cite, sans aucune suggestion d'ordre cette fois-ci, douze vertus (manâqib). En lisant cette liste, on peut être convaincu qu'il s'agit bien d'états spirituels avec des éléments connus des précédents classements tels que celui d'as-Sarrâj. Ce sont par exemple le Khawf (crainte) ou la Mushâhada (témoignage), respectivement troisième et dixième état dans le classement du dit-auteur(36). Les deux vers

suivants tirés de ce passage montrent clairement que là aussi le nombre n'est pas exhaustif[37]:

"Ils ont obtenu en suivant ce que l'(envoyé) digne de confiance a amené,
Sur lui soit mes prières de bénédiction divine, à tout instant,
Des vertus qu'aucune plume ne peut cerner,
Ni aucune langue, ni par l'écrit ni par la parole".

En définitive, Cheikh Ahmadou Bamba propose, à chaque fois, une liste originale et non limitée d'étapes ou d'états spirituels. Car, l'infinitude de la dimension spirituelle et les spécificités de chaque voyageur font que les pas franchis, même s'ils ont la même direction, ne peuvent avoir ni les mêmes envergures, ni les mêmes écarts, ni le même nombre.

3 - Association et dissociation entre étapes et états :

Au sein de cette école orthodoxe de Baghdâd à laquelle s'est affilié le soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba, on distingue en définitive, au-delà des nombreuses concordances, deux tendances majeures concernant la dissociation ou non des étapes et états spirituels. Une minorité, parmi laquelle As-Sarrâj, propose deux classements complètement dissociés : celui des états, à côté de celui des étapes. La tendance dominante est celle d'al-Makkî. Elle propose une seule échelle où sont associées les deux notions.

Concernant As-Sarrâj, il propose d'une part un classement de sept étapes et d'autre part un autre classement distinct de dix états spirituels. Notons ici que les premières sont complètement dissociées des seconds. Il n'y a aucune similitude ou répétition chez lui entre étapes et états. Par exemple la Longanimité (as-sabr) ne se trouve que dans l'échelle des étapes. De même, l'Espoir (ar-rajâ) est exclusivement considéré comme un état spirituel.

Pour Al-Makkî, les deux éléments donnés ci-dessus sont à la fois étapes et états spirituels. Ceux de cette tendance considèrent que chaque étape s'annonce d'abord sous forme

d'état spirituel avant de se fixer en action. Ainsi, ils soutiennent, comme tout le monde, que l'état est du domaine de la gratification mais qu'il se fixe par la suite et ainsi, on se retrouve non seulement avec le même nombre mais avec une seule échelle de neuf éléments.

Dans le poème Huqqa, l'auteur a clairement dissocié les étapes des états en deux listes et deux endroits différents. Cela suggère un rapprochement avec le classement dissociateur d'as-Sarrâj ci-dessus. Seulement, dans l'énumération des états ou vertus (manâqib), on retrouve au moins cinq états spirituels (vertus) déjà nommément évoqué par l'auteur dans son classement des étapes : la Crainte, la Longanimité, le Repentir, l'Affliction et le Détachement. Cela veut dire que ces notions sont à la fois étapes et états spirituels chez le Cheikh, comme elles le sont d'ailleurs dans le classement associatif dominant d'al-Makkî(38):

"Parmi (les vertus) figure une constante Crainte d'Allah leur Seigneur,
Au début tout comme à la fin de leurs états spirituels…
Parmi (les vertus) figure une Longanimité permanente vouée à Dieu,
Face à la tyrannie de toute sorte de despotes et aux calamités…
Si un malheur venait à les atteindre,
Ils se repentaient auprès d'Allah, conscients de leurs erreurs,
On compte du nombre de leurs vertus, que l'agrément de leur Seigneur,
Soit éternellement sur eux, une Affliction assidue…
Parmi elles figurent l'Humilité devant leur Seigneur le Dominant,
La Véracité et le Détachement dans la purification des souillures".

Par ailleurs, concernant les notions qui sont clairement dissociées dans ses deux listes, on peut remarquer, dans le classement des étapes, que l'Espoir (ar-rajâ) et la Reconnaissance (ash-shukr) sont absents de la liste des états. De

même, dans celle-ci, la véracité (as-sidq), par exemple, ne se trouve pas dans l'échelle des étapes. Notons que le sidq se trouve à la dix-neuvième position du classement d'Abû Saîd où il est considéré comme étape et état à la fois.

Cette position médiane du poète entre les deux types de classement peut indiquer une certaine maturité et autonomie de sa pensée vis-à-vis de ses prédécesseurs. Mieux, considérant la dimension subjective de la conceptualisation de ce processus d'Ascension ou de purification du cœur, on peut soutenir que, fort de son expérience personnelle très avancée au moment de la composition du poème, Cheikh Ahmadou Bamba livre ici un vécu spirituel avec toute son authenticité.

Conclusion :

Ce poème Huqqa n'est pas souvent classé parmi les traités de soufisme de Cheikh Ahmadou Bamba. Cela est certainement dû au fait qu'il se présente sous forme d'élégie et qu'il ne respecte ni le style, ni certaines normes remarquables dans les classiques de ce genre. Il n'est pas subdivisé en chapitres, ne comporte pas de références directes ou indirectes et n'est donc pas comparable à un traité comme Masâlik al-Jinân ou Munawwir as-sudûr(39). A première vue, ce poème n'a aucune intention didactique et échappe au style injonctif des prescriptions très chères aux maîtres soufis.

Cela se justifie d'après notre analyse par le fait que cette élégie n'est pas le fruit de l'enseignement pré-éducatif (spirituellement parlant), de la réflexion, de l'analyse et de l'agencement. Elle est plutôt du domaine de l'effusion divine (al-faydh) post-éducative caractéristique de l'inspiration spontanée et révélatrice de l'expérience spirituelle vécue. Les circonstances de sa composition ont permis de capturer un instant du vécu indicible de l'auteur.

C'est cette authenticité qui permet de comprendre son originalité dans la description du chemin spirituel. Ainsi, il suggère un caractère illimité du nombre d'étapes et d'états

spirituels qui jalonnent la voie infinie de l'Ascension, enrichissant en même temps la conceptualisation de ses prédécesseurs à travers la nature, la disposition, l'association et la dissociation de ces notions. Aussi, pensons-nous que ce poème est une épitre qui se voile aux débutants par sa simplicité et son prétexte et se révèle aux initiés comme un partage de son expérience personnelle et une confidence sur certaines indications essentielles à l'accomplissement de la perfection.

Notes :

1 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké est né entre 1852 et 1853 (1270/H) à Mbacké Baol, au Sénégal. Grand maître soufi surnommé Khadimou Rassoul (le Serviteur du Prophète), Il eut des démêlés avec l'autorité coloniale française de l'époque. Ainsi, il connut des exils et des privations qu'il considérait comme des épreuves sur la voie de la perfection spirituelle. Il décéda en 1927, en résidence surveillée à Diourbel. Ses disciples sont désignés sous le nom de mourides. Cf. Muhammad al-Bashîr Mbacké : Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shaykh al-Khadîm, Al-Matbaâ al-Malikiyya, Casablanca, pp. 31-104.

2 - Saliou Ndiaye : L'Ascension et l'Ivresse dans la poésie soufie de Cheikh Moussa Kâ, In Annales du Patrimoine N°15, Université de Mostaghanem, Algérie, http://annales.univ-mosta.dz, 2015, p. 44.

3 - Le soufi considère qu'il est le fils du temps ou plutôt de l'instant (al-waqt). A tout instant il doit être occupé, dans la recherche de l'agrément de son seigneur, à la dévotion. Son intention pure lui fait transcender les limites factuelles, aussi même dans le sommeil ou en mangeant, il occupe le temps par la Présence de son Seigneur. Cf. Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-Jinân, manuscrit établi par Mbaye Diop, Mbacké, p. 13.

4 - Il y a un hadîth qudsî qui motive le soufi dans sa constance : "Mon esclave ne cesse de se rapprocher de Moi par les actes surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime". Ces propos sont rapportés par Al-Bukharî et Al-Qushayrî. Cf. Abdul Karîm al-Qushayrî : Ar-Risâla, Dâr al-mârifa, Le Caire 1981, p. 246.

5 - Ce poème est ainsi communément désigné du fait qu'il commence par l'hémistiche suivant : "huqqal-bukâ alâ sâdât amwât" (Il est évidemment juste de pleurer les regrettés pieux !). Il a été composé en 1893, avec la métrique du "basît" et compte 78 vers. D'autres précisions seront apportées dans le corps de l'article. Cf. Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-bukâ, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, UCAD, Dakar, manuscrit N° 86, p. 29.

6 - Nous voulons par cette expression renvoyer à la signification très chargée

de "qawm". Il est fréquemment utilisé par le poète qui désigne par lui les grands maîtres soufis. Ce mot est également traduit par la "communauté".

7 - Maguèye Ndiaye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat (arabe), Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013, p. 472.

8 - Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-Bukâ, v. 1.

9 - Le Repentir (tawba) est le point de départ de l'initié et en même temps la première étape de l'Ascension spirituelle. Un chapitre lui a été consacré dans l'étude suivante, Saliou Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, Dakar 2008, p. 69.

10 - Le Tasawwuf est parfois évoqué par les spécialistes et notamment par ce Cheikh, dans ses traités, par le mot "al-ihsân" qui signifie la recherche de la perfection. Cf. Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-Jinân, p. 6.

11 - La méditation de certains versets du Coran conforte les soufis dans la recherche de cette sincérité. C'est le cas du verset suivant : "afin qu'Allah récompense les véridiques pour leur sincérité, et châtie les hypocrites". Cf. Le Coran, Sourate al-Ahzâb (33), v. 24.

12 - Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-bukâ, v. 5.

13 - Ce processus est décrit dans l'étude précédemment citée : Saliou Ndiaye : l'âme dans le Tasawwuf. Voir également, Ali al-Hujwîri : Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahḍa al-Arabiyya, Beyrouth 1980, p. 409.

14 - Ces notions de dépouillement et de revêtement correspondent respectivement à l'extinction de l'âme charnelle (al-fanâ) et la Pérennisation (al-baqâ). Elles sont largement théorisées et expliquées dans la doctrine de Junayd. Cf. Abul-Qâsim Junayd : Enseignement spirituel (traités, lettres, oraisons et sentences), textes établis et traduits de l'Arabe par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1983, p. 153.

15 - Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-bukâ, v. 42.

16 - Abul-Qâsim Junayd : op. cit.

17 - Ahmadou Bamba Mbacké : op. cit., v. 21-27.

18 - C'est la notion précédemment évoquée avec Junayd qui revient ici : il s'agit de la Pérennisation. Cf. Abul-Qâsim Junayd : op. cit.

19 - Ahmadou Bamba Mbacké : op. cit., v. 28-40.

20 - Muhammad al-Bashîr Mbacké : op. cit., pp. 157-161.

21 - Ahmadou Bamba Mbacké : Majmuâ al-ajwiba wal-wasâyâ lish-Shaykh al-Khadîm, manuscrit disponible à la bibliothèque de Touba, 1394H-1974, p. 21.

22 - Il s'agit de son célèbre traité sur le soufisme : Masâlik al-Jinân (l'Itinéraire du Paradis) Cf. Ahmadou Bamba Mbacké : Masâlik al-jinân.

23 - Arslân b. Yqûb ad-Dimishqî (vers 1164), un soufi d'origine turque qui s'est

fixé à Damas. Il participa à la guerre sainte pour défendre Damas. Son ouvrage a été établi et traduit de l'arabe en français par Eric Geoffroy. Voir, Eric Geoffroy : Jihâd et contemplation, Al-Bouraq, Paris 2003, pp. 21-31.
24 - Ibid.
25 - Ahmadou Bamba Mbacké : Majmû al-ajwiba, p. 108.
26 - Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-bukâ, v. 17-20.
27 - Ibid., v. 42-58.
28 - Abû Bakr Muhammad al-Wâsitî (932) est un grand soufi originaire de Khurasan. Il était un compagnon de Junayd et fait partie des maîtres de l'école de Baghdâd. Voir sa biographie, Abdul Karîm al-Qushayrî : op. cit., p. 41.
29 - Abû Nasr as-Sarrâj at-Tûsî : Kitâb al-Lumâ, Edité et annoté par R. A. Nicholson, Imprimerie orientale, Londres 1914, p. 42.
30 - Abû Tâlib al-Makkî : Qût al-Qulûb, Matbaât Mustafa al-Halabî, Le Caire 1961, p. 540.
31 - Tandis que le premier classement se termine par l'Agrément (ar-ridhâ), celui d'al-Makkî est bouclé par l'Amour (al-mahabba).
32 - Abû Hâmid al-Ghazali : Ihyâ ûlûm ad-dîn, 10 volumes, Dâr ihyâ at-turâth al-ârabi, Beyrouth, (s.d.).
33 - Muhammad Ibn Abil-Khayr (440/H), il a évolué dans le Khurasan et fut un grand soufi qui fit partie des plus grands poètes de cette voie. Cf. Husayn Nasr Sayyid : As-sûfiyya bayn al-ams wal-yawm, Dâr Muttahida, Beyrouth 1975, p. 93.
34 - Ibn Arabi : Al-Futûhât al-Makkiyya, Al-Maktaba al-Arabiyya, Le Caire 1985, p. 76.
35 - Ahmadou Bamba Mbacké : Huqqal-bukâ, v. 17-20.
36 - Abû Nasr as-Sarrâj at-Tûsî : op. cit., p. 56-71.
37 - Ahmadou Bamba Mbacké : op. cit., v. 43-44.
38 - Ibid., v. 48-57.
39 - L'Adoucisseur des cœurs, Cf. Ahmadou Bamba Mbacké : Munawir as-Sudûr, Dakar, manuscrit de Diokhané Ibrahima.

Références :

* - Le Coran.
1 - Al-Ghazali, Abû Hâmid: Ihyâ ûlûm ad-dîn, Dâr ihyâ at-turâth al-ârabi, Beyrouth, (s.d.).
2 - Al-Hujwîri, Ali: Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahḍa al-Arabiyya, Beyrouth 1980.
3 - Al-Makkî, Abû Tâlib: Qût al-Qulûb, Matbaât Mustafa al-Halabî, Le Caire 1961.
4 - Al-Qushayrî, Abdul Karîm: Ar-Risâla, Dâr al-mârifa, Le Caire 1981.

5 - At-Tûsî, Abû Nasr as-Sarrâj: Kitâb al-Lumâ, Edité et annoté par R. A. Nicholson, Imprimerie orientale, Londres 1914.
6 - Geoffroy, Eric : Jihâd et contemplation, Al-Bouraq, Paris 2003.
7 - Ibn Arabi: Al-Futûhât al-Makkiyya, Al-Maktaba al-Arabiyya, Le Caire 1985.
8 - Junayd, Abul-Qâsim : Enseignement spirituel (traités, lettres, oraisons et sentences), textes établis et traduits de l'Arabe par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1983.
9 - Mbacké, Ahmadou Bamba : Masâlik al-Jinân, manuscrit établi par Mbaye Diop, Mbacké.
10 - Mbacké, Ahmadou Bamba: Huqqal-bukâ, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, UCAD, Dakar, manuscrit N° 86.
11 - Mbacké, Ahmadou Bamba: Majmuâ al-ajwiba wal-wasâyâ lish-Shaykh al-Khadîm, manuscrit disponible à la bibliothèque de Touba, 1394H-1974.
12 - Mbacké, Ahmadou Bamba: Munawir as-Sudûr, Dakar, manuscrit de Diokhané Ibrahima.
13 - Mbacké, Muhammad al-Bashîr: Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shaykh al-Khadîm, Al-Matbaâ al-Malikiyya, Casablanca.
14 - Ndiaye, Maguèye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat (arabe), Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013.
15 - Ndiaye, Saliou : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, Dakar 2008.
16 - Ndiaye, Saliou : L'Ascension et l'Ivresse dans la poésie soufie de Cheikh Moussa Kâ, In Annales du Patrimoine N°15, 2015, Université de Mostaghanem, Algérie.
17 - Sayyid, Husayn Nasr: As-sûfiyya bayn al-ams wal-yawm, Dâr Muttahida, Beyrouth 1975.

Textes en langue arabe



ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

16
2016

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 16، سبتمبر 2016

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم

(الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 1975-2004

ردمد 1112-5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر) و5 كلمات مفتاحية.

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

ISSN 1112-5020

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 7 - 28
ISSN 1112-5020

النزعة الإنسانية في الثقافة العربية طبيعتها ومظاهرها

رائد سهيل الحلّاق
جامعة البعث بحمص، سوريا

الملخص:

يحاول البحث أن يقدّم صورة واضحة لمصطلح النزعة الإنسانية من خلال رصد نشأته وتطوره في أوساط الثقافة العربية. وعلى هذا فإنه يبدأ بتحديد معنى الحضارة العربية وما يدخل فيها، ثم يبيّن أساس نزعتها الإنسانية وجذورها وخصائصها وطبيعتها منبّهاً على اختلاف منشأ هذه النزعة بين الثقافتين الغربية والعربية، ومؤكداً وجودها على الرغم من إنكار بعض المستشرقين لها. ثم يعالج البحثُ المصطلحَ في الثقافة العربية خلال تتبّع دخوله في مجالات الفلسفة والتصوف والأدب، فيدرس خصائص النزعة وصفاتها في كل مجال على حدة مبيّناً طغيان تمجيد العقل في المجال الفلسفي، وتمجيد الروح في المجال الصوفي مع المحافظة على مركزية الإنسان ومحوريته دائماً. ويتضمن ذلك كله تتبّع المصطلح في بعض معاجم المصطلحات ما تيسّر منها. ويخلص البحث إلى غايته وهي تقديم صورة متكاملة للمصطلح في الثقافة العربية وتحديد طبيعته في الميادين التي ظهر فيها، وتقديم تعريف إجرائي له وللأدب الإنساني اعتماداً على المفهوم الثقافي العربي للمصطلح.

الكلمات الدالة:

النزعة الإنسانية، الثقافة العربية، التصوف، الفلسفة، الروح والعقل.

The humanism in Arab culture its nature and its appearances

Raed Sohail al-Hallaq
Al-Baath University of Homs, Syria

Abstract:

The research attempts to present a clear image of the term humanism by observing its emergence and development in Arab cultural circles. Based on this, he begins by defining the meaning of Arab civilization and what is included in it, then clarifies the basis of its human tendency, its roots, characteristics and nature, pointing out the difference in the origin of this tendency between the Western and Arab cultures, and confirming its existence despite the denial of it by some Orientalists. Then the research deals with the term in Arab culture by

تاريخ النشر: 2016/9/15
raed.alhllaq@gmail.com

tracing its entry into the fields of philosophy, mysticism and literature, studying the characteristics of the trend and its qualities in each field separately, indicating the abundance of glorification of the mind in the philosophical field, and the glorification of the soul in the mystical field while preserving the centrality and centralization of man always. All this includes tracing the term in some dictionaries of terms as available. The research concludes with its goal, which is to present an integrated image of the term in Arab culture, to define its nature in the fields in which it appeared, and to provide a procedural definition of it and human literature based on the Arab cultural concept of the term.

Keywords:

humanism, Arab culture, Sufism, philosophy, spirit and reason.

لعل فكرة تعدد الحضارات التي ازدهرت على هذه الأرض منذ نشأة الخليقة تقودنا إلى التفكير بإيجاد روابط مشتركة بينها، ويبدو أن الرابط الذي يجمعها على الرغم من تنازحها عن بعضها أحياناً هو التطور التاريخي التدريجي لها، لذا يمكن القول إنها مرت بمراحل متشابهة إلى حد ما، لكن هذا لا يعني الاشتراك بينها في الأسس والطبيعة. وإذا كانت النزعة الإنسانية في الغرب قد قامت على أركان حضارة مادية عريقة ثم امتزجت أسسها وصفاتها بطبيعة المجتمع الذي ولدت فيه دينياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً، وإذا كانت كل حضارة لا تخلو من نزعة إنسانية، فما شكل النزعة الإنسانية العربية؟

إن هذا السؤال يدعو إلى التذكير بأن أحد المستشرقين[1] بعد دراسته النزعة الإنسانية في الغرب وتوصله إلى أنها نقطة تحول كبرى في تاريخه، قاده ذلك إلى التساؤل عن الحضارة العربية ونزعتها الإنسانية، ثم أنكر وجود تلك النزعة فيها لعدم توفر العوامل والمؤثرات التي أنجبت إنسانية الغرب، ولعدم وجود حضارة عريقة تنهض عليها هذه النزعة كالحضارة اليونانية، ومن ثم فلا وجود لنزعة إنسانية عربية لافتقادها لذلك كلّه. لكن الحضارتين الغربية والشرقية على خلاف بيّن في المقومات والأسس والروح، والنزعة الإنسانية لا تصدر إلا من رحم حضارتها، فإذا أنجب التراث اليوناني نزعة إنسانية نهضوية فهذا لا يعني أن

عليه أن يجب النزعة نفسها في كلّ حضارة، فلكل حضارة أسلوبها الخاص في إحياء نزعتها الإنسانية على الرغم من الاشتراك العام بين الحضارات في بعض الخصائص.

ويجدر بنا في هذا المقام الإشارة إلى أن الحضارة العربية هنا لا تنحصر في العرب فحسب، بل تشمل الشرق مقابل الغرب "فالحضارة العربية ليست هي الحضارة الإسلامية، بل هي كما عند اشبنجلر تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة تُحدّ من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها، ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر، وفيها تسود مدينة الإسكندرية، ومن الشرق بنهر سيحون، أي تشمل إيران كلها، ومن الغرب بالبحر الأبيض المتوسط، وفي أقصى الجنوب نَجْد بلاد العرب، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة... وولدت في القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح، وكانت هذه الفترة بمثابة الربيع بالنسبة إليها. وإن المدنية الإسلامية إنما تكوّن طوراً من أطوار الحضارة العربية والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً، ولهذا لن نفهم العربي بمعنى عنصري أو ديني بل بمعنى لغوي خالص، أو بمعنى حضاري، فكل من ينتسب إلى هذه الوحدة الحضارية التي تسمى الحضارة العربية أو السحرية يدخل في هذا الباب أيضاً"(2). وقد ألّفت هذه الحضارة بين مدنها حتى صارت كلّاً متكاملاً إلى درجة أن كثيراً من الأعلام المذكورين عند العرب كانت أصولهم من مدن مثل بخارى، وخوارزم، وخراسان، وشيراز أو نيسابور، وفاراب، وتُسْتُر، وغيرها. وقد وُسم هؤلاء بميسم النزعة الإنسانية العربية، ونهلوا منها حتى صاروا أعلامها.

إن اختلاف الحضارتين العربية والغربية في أصول النشأة والمقومات يضعهما على طرفي نقيض في أثناء الكشف عن النزعة الإنسانية عند كلّ منهما، فالتباين بين الأصول المادية للحضارة الغربية والأصول الروحية للحضارة العربية لا بدّ أن يترك أثره العميق في تكوين النزعة الإنسانية لديهما، فإذا كانت إنسانية الغرب قد نهضت على أركان حضارة مادية، فهذا يعني أن الحضارة العربية أنتجت نزعة إنسانية رضعت لبانها من الأديان الروحية القديمة والتعاليم الأخلاقية

كالبراهمانية والزرادشتية والمانوية وغيرها، وشبّت على يد الدين الإسلامي مشكاة النزعة الإنسانية العربية. وعلى هذا فلعلّ الاختلاف سيبدو جلياً في جوهر النزعة الإنسانية، أي في القيم. فالإنسان في إنسانية الغرب له الحرية المطلقة في خلق قيمه، أما الإنسان في إنسانية الشرق فيستمد قيمه من العالم الروحي والتعاليم الأخلاقية الروحية، ويكون إنسانياً خالصاً حين يلتزمها في تعامله من أخيه الإنسان. وتبقى مركزية الإنسان في الإنسانية العربية كما في الغربية، ولكن مع فارق مهم، فالإنسان ممجّد ومركز الكون ولكن ليس لأنه الإله، بل لأنه خليفة الله في الأرض ليعمرها، ولأنه مظهر الصفات الروحية السامية دون الكائنات الأخرى، وهو بذلك جَرَم صغير ولكنْ فيه انطوى العالم الأكبر. فالإنسانية العربية لا توصل الإنسان إلى مرتبة الألوهية لأنها روحية بخلاف إنسانية الغرب.

ومثلما مجدّت النزعة الإنسانية الغربية العقل إلى حد العبادة فإن تلك السمة أيضاً برزت في الإنسانية العربية، لأن العقل الإنساني سبيل إلى التفكير في ماهية الإنسان وصفاته وأخلاقه ومشكلاته، وهو من ثم سبيل سعادته دون المغالاة في تمجيده وتقديسه، ودون تناقض بين الروح والعقل، ذلك أن صانع الروح والأخلاق هو ذاته واهب العقل للإنسان. ومن هنا اتخذت النزعة الإنسانية العربية صوراً عدة على فترات زمنية مختلفة، فمرةً ظهرت في الفلسفة والتفكير العقلي، ومرةً أعادت إلى الروح بهاءها، وإلى العاطفة جذوتها ولمعت في التصوف، وكثيراً ما جمعت الأمرين معاً وتبدّت في الأدب دون أن تغيب عن الميادين الأخرى.

1 - النزعة الإنسانية العربية والفلسفة:

بدت الفلسفة العربية ولداً باراً بالعقل الإنساني الذي أنتجها، فقد رصدت نفسها وموضوعاتها لخدمة الإنسان وطبيعته ومعرفة ما يواجهها على هذه الأرض، ولأنها وليدة العقل فهي تشيد به لأنه أداتها وسلاحها في التفكير، لكن هذا العقل سلاح ذو حدين فإن أحسن الإنسان تسخيره لخدمته فقد أصاب النجاح، وإن أساء فقد عاد على نفسه وعلى الإنسانية بالوبال، لذلك نرى أحياناً أن

الفلسفة تترك زوايا التفكير بما وراء الإنسان لتضع نفسها في قلب قضايا الإنسان مباشرة إذا رأت الناس حادت عن التفكير. فرسائل إخوان الصفا في أوائل القرن الثالث الهجري مثلاً سعت إلى التوفيق بين العقائد والمذاهب والفرق الكلامية الإسلامية وغير الإسلامية، فكان تصنيف هذه الرسائل التي تجاوزت الخمسين في مختلف العلوم والفنون والموضوعات الإنسانية والأخلاقية والإلهية له غاية سامية، وهي توحيد كلمة البشر وإحياء الوفاء والوفاق بينهم وجمعهم في صف واحد بغض النظر عن الفوارق في الآراء والمعتقدات، وذلك في سبيل الوصول إلى تحقيق قيمة الإنسان والصورة الإنسانية. فالمتأمل "في حركة (إخوان الصفا وخلان الوفا أهل العدل وأبناء الحمد) يجد النزعة الإنسانية في مذهبهم واضحة جلية. فقد نشأت نتيجة لموقفهم من اختلاف الناس حولهم واصطراعهم في العمل والسلوك. كانت الحقيقة عندهم نتاج العقل والنقل، وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ. ومثال الحق عندهم اتحاد كلمة البشر من حيث صورتهم الإنسانية. وقد نادى إخوان الصفا بالوحدة بينهم لتحقيق المثل الأعلى في الأرض بتحقيق جوهر الإنسانية في الإنسان"(3).

إن العقل الإنساني هو من أنتج الفلسفة وهو هدية الله للإنسان، لكن العقل إذا غالى في تصوراته الجافة خرج بتشعبات فلسفية لا بد أن أكثرها بعيد عن الدين أي عن الله الذي وهبه العقل، لذلك كانت النزعة الإنسانية العربية لكونها نزعة روحية تمجد الإنسان وتكرمه وتعيده إلى صفته بأنه خليفة الله وليس الله، ومن هنا نرى نزعة الكندي الفيلسوف (ت 240هـ-873م) نزعة إنسانية تعيد الفلسفة إلى نصابها وتعيد معها مجد الإنسان وكرامته بعد أن غالى في فرقه الكلامية وتعالى على الفلسفة ونراه صاحب نزعة إنسانية جعلته يؤلف في الطب والتنجيم والموسيقى والتنغيم والأدوات والآلات ويؤلف في ماهية العقل والإنسان وفي الإلهيات، وكل ذلك خدمةً للإنسان في الحياة. ويمكن أن نستشعر ذلك في رسالته (الحيلة في دفع الأحزان) "يتعرض فيها الكندي لموضوع السعادة والشقاء في الحياة الدنيا وليس في الآخرة، ويبدأ رسالته بتوضيح نسبية ما هو

محبوب وما هو مكروه لدى الإنسان، فالملذات تختلف من فرد إلى فرد وكذلك الحسرات والحكم على الحالة الروحية بالشقاء أو السعادة أمر مرتبط بالعادة وهو ما يعطي للعقل دوراً في إعادة تقييم الأمور... نلاحظ لأول وهلة أن موضوع رسالة الكندي هو الإنسان بوجه عام وهدفها هو تحقيق انسجامه مع الوجود (رفع معنوياته) وتقريبه من السعادة... إن النزعة الإنسانية في رسالة الكندي ترتد مسوح الحكمة العملية"[4]. إن فيلسوف العرب صاحب نزعة إنسانية لا عربية فقط فهو يشيد بالإنسان أياً كان ويكتب له.

ولا تقف النزعة الإنسانية عند الكندي فقط، لكنها تتجلى عند فيلسوف من أصول تركية وهو الفارابي صاحب الثقافة الموسوعية كسابقه، فقد أحسن اللغة اليونانية مثله أيضاً واطلع على الفلسفات اليونانية مثله لأنه تبنى فكرة إصلاح المجتمع وتسديد خطاه عن طريق المزاوجة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفكر اليوناني. وانطلق من ذلك لتبيان رؤيته ذات النزعة الإنسانية للكون والإنسان والمجتمع، وغايته سعادة البشرية على الأرض، لذلك فكر في مؤلفاته بالعلاقات الإنسانية ووضع القواعد الأخلاقية التي تحكم الاجتماع البشري. وصنف في ذلك (تحصيل السعادة) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) وغيرها من المؤلفات التي تنشد سعادة الإنسان. "إن الأمر الجديد في هذا المشروع المعرفي للفارابي هو هذه الثقة الكبيرة في العقل البشري الذي يستطيع أن يطرق كل هذه المجالات ويصل إلى كنهها وجوهرها. لقد تحوّل العقل إلى وسيلة موثوق بها لتزويد الإنسان بالمعارف الصحيحة عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان. هذا الإيمان بالعقل وهذه الثقة في المعرفة الإنسانية وهذا الأمل في السعادة هو الذي يشكل الأساس الذي قامت عليه النزعة الإنسانية عند الفارابي"[5]. ولعل القول بأن الفارابي صاحب فكر ينطلق من نزعة إنسانية قول منقوص بل علينا الاعتراف بأنه المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية العربية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي فإذا كان أرسطو (المعلم الأول)، فإن الفارابي هو المعلم الثاني في الفكر الإنساني، والمعلم الأول في الفكر العربي.

وغير بعيد عن الكندي والفارابي نجد أبا حيان التوحيدي (ت 400هـ) يُفلسف في تآليفه الأدبية موضوعات إنسانية عدة كانت كفيلة بوسمه سمة النزعة الإنسانية في أدبه الفلسفي. ووقد أفرد التوحيدي غير قليل من كتبه للتفكير بالإنسان وصفته وطبيعته، وذلك لأنه رأى أن معرفة النفس الإنسانية من أسمى ضروب المعرفة، لذلك نجده يتغلغل في الموضوعات النفسية والأخلاقية التي تربّي الإنسانية على أفضل الشيّم، وهو قبل ذلك يتأمل في تساؤلات مثل "ما النفس؟ وما كمالها؟ وما الذي استفادت من هذا المكان؟ وبأي شيءٍ باينت الروح؟ وما الروح؟ وما صفته؟ وما منفعته؟... وما الإنسان؟ وما حدُّه؟ وهل الحد هو الحقيقة أم بينهما بون؟... وما العقل؟ وما أنحاؤه؟ وما صنيعه؟"[6]. ثم خصص التوحيدي مؤلفاته أغلبها لرفع الطبيعة الإنسانية، فطرق باب المشكلات الأخلاقية محاولاً تهذيب الأخلاق وتطهيرها. وعالج موضوعات تخص الإنسان في حياته مع أبناء جنسه فتحدث في بطون كتبه عن العلم والعمل، والرجاء والخوف، والسخاء والبخل، والاعتدال والإغراق، والذكاء والبلادة والعقل، والثقة والارتياب، والإحسان والإساءة. ودخل في لب النزعة الإنسانية حين عالج موضوع الصداقة والصديق في مؤلفه، لأنه أدرك أن العلاقات الإنسانية أساس سعادة الإنسان، لذلك حض على سجية الحلم، والحرص على اكتساب الإنسان الصداقة، ودعا إلى التآلف مع الناس والعشرة الحسنة، فعلى ذلك تُبنى سعادة الإنسان. "إن مشكلة التوحيدي الكبرى هي مشكلة الإنسان، هذا العالم الأصغر الذي وسع كل مشاكل العلم الأكبر. وقد جعل الوجود البشري محور تساؤله ومدار تفلسفه"[7]. والحق أن مؤلفات التوحيدي ورسائله في اغلبها اتّسمت بهذه السمة وتبنّت هذا المنحى الإنساني العميق.

وعلى مثال ما صنعه الفلاسفة قدّم ابن سينا الشيخ الرئيس (370-428هـ) تآليفه المتنوعة في ضروب من العلم والطب والفلسفة، مسبغاً عليها لبوس النزعة الإنسانية حين يفكّر بالإنسان وطبيعته ويعلي من شأن عقله وينشد سعادته. ويتبعه ابن رشد (520-595هـ) الذي صاغ فلسفته الإسلامية عن العقل

والإنسان، فقال بالعقل الفعّال الأبدي الذي يفيض من معقولاته على العقل الإنساني، ودعا الإنسان إلى أن يعمل على إسعاد المجموع، ووضع آراءه الأخلاقية وتصانيفه الموسوعية المختلفة في خدمة الإنسان وتحصيل سعادته.

تتلخّص روح النزعة الإنسانية التي أسسها فلاسفة الثقافة العربية في أنها تقوم على حق الإنسان في أن يكتشف بنفسه حقائق عالمه الدنيوي، وأن يربط هذا الاكتشاف بغايته في تحقيق حريته وسعادته في هذا العالم دون الانفكاك عن عالمه العلوي، الذي يمدّه بالقوة الروحية والقيم الأخلاقية والتكريم والاستخلاف في الأرض.

ولئن كانت النزعة الإنسانية في الفلسفة قد فكّرت بطبيعة الإنسان بطريق العقل دون التخلي عن الروح، فإن هناك من كوّن نزعته الإنسانية بطريق الاتصال بالعالم العلوي الروحي دون التخلي عن العقل وذلك حين رأى أن الإنسان أصله واحد، وموجِده واحد، وهو صورة موجِده، لذلك هو أكرم الخلق، إنها إنسانية الصوفيين.

2 - النزعة الإنسانية العربية والتصوف:

يحوز التصوف على جزء ناصع من التراث الإنساني العربي، وقد استحق هذا الجزء - لِما له من سمات وبما فيه من أفكار - أن يشغل صفحات وكتبا عديدة، تبحث في ماهيته، ومدى روحانيته وقربه من العقل والتشريع الإسلامي الذي انبثق منه، وكانت الأفكار - تبعاً لذلك - متفاوتة في الموضوعية والإنصاف والتحليل والتعليل، حتى تعدّى أمر بعضهم إلى تكفير الصوفيين، واتهامهم بتُهمٍ عديدة تجرّح عقيدتهم. والحق إن التصوف مرآة الإسلام المصقولة، وهو الثورة الروحية في الإسلام، فقد كان للتصوف الباع الطويل في توجيه الناحية الروحية في الإسلام خلال ما جاد به من آراء وأفكار في العبادات والمعاملات، وصلة العبد بربه، وكلّ ذلك في فهم عميق لروح الإسلام، ممّا يحوج إلى تحليل عميق لآراء الصوفية لفهمها. ولعل ذلك التوجه الروحي نحو فهم الأفكار الإسلامية عند المتصوفة جاء تحت تأثير عوامل اجتماعية وسياسية عصفت بالمجتمع

الإسلامي عامة، لكن منشأ هذا الفكر الصوفي دون شك هو القراءة الإسلامية العميقة لمعنى الزهد والتوحيد. وعلى الرغم من التصورات التي سادت بأن التصوف الإسلامي تأثر بالديانات الروحية الهندية والفارسية من زرادشتية ومانوية، وتأثر بالرهبنة المسيحية وبالفكر الغنوصي، إلا أن ذلك قد تمّ له بالشكل والأدوات دون الجوهر، لأن مصادر التصوف إنما هي المصادر الإسلامية القرآن الكريم والحديث الشريف. ومن هنا يبدو "التصوف نزعة إنسانية عالمية توجد في كل الديانات والمذاهب، وأن التشابه بين التصوف الإسلامي وما عداه لا يتصل أبداً بجوهر التصوف الإسلامي الذي استند إلى الآيات القرآنية وإلى سيرة الرسول (ص)، وإنما هي مؤثرات وفدت إلى التصوف بسبب اتّساع رقعة العالم الإسلامي والاتصال بشعوب البلاد المفتوحة"(8).

ويبدو أن إنسانية الصوفيين حين فارقت إنسانية الفلسفة الإسلامية لم تفارقها من جهة اعتماد الروح ومناجاتها قبل اعتماد العقل - على الرغم من مكانته عندهم - ولكنها إنسانية قلبت المفاهيم الإسلامية الظاهرية، وأظهرت إنسانية الإسلام جليّةً ناصعة. فالصلاة مناجاةٌ قلبية وعشق إلهي قبل أن تكون عبادة تؤدّى بحركات، والله تعالى هو معشوق إلى أتمّ درجات العشق قبل أن يكون معبوداً. وفي معاني ومفاهيم شبيهة بالمعاني الآنفة تمظهرت النزعة الإنسانية التصوفية، ودلّلت على عمق روحانيتها في معالجة تلك المعاني.

أما الإنسان فهو عند الصوفية - كما في النزعة الإنسانية التي داخلت الفلسفات والتيارات - صاحب مركزية وهو محور النزعة، لكن الإنسان في النَّفَس الروحي الصوفي صار صورة الحق على الأرض، ذلك لأنه مخلوق كرّمه الله تعالى واستخلفه الأرض فقال: "إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة" (البقرة، 30)، وقال: "ولقد كرّمنا بني آدم"، (الإسراء، 70). والاستخلاف يعني تسخير ما في السماوات والأرض ليكون في خدمته وتحت سلطانه، ولقد كرّم الله تعالى الإنسان بأكثر من ذلك إذ نفخ فيه من روحه، قال تعالى: "الذي أحسنَ كلَّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسلَه من سلالة

من ماء مهين، ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه"، (السجدة، 7-9). لهذا حازت صورة الإنسان على أعلى مرتبة في روحانية التصوف ذلك أن "أكمل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الإنسانية التي تجلى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته واختزن فيها الحق كامن أسراره، وهي التي استحق الإنسان من أجلها الخلافة عن الله في الأرض، ومن أجلها فُضِّل على سائر الخلق حتى الملائكة، لهذا كان الإنسان أحب المخلوقات إلى الله، وكان الله أكثر عناية به وحرصاً على بقائه، والذي يهدم النشأة الإنسانية إنما يهدم أكمل الصور الإلهية ويتحدّى الله نفسه ومن يراعيها فإنما يراعي الحق"[(9)]. فلا غرابة بعد ذلك أن نجد تصورات الصوفية عن الإنسان أنه "الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف... وأن الإنسان جزءٌ من الوجود من حيث بشريته، والوجود جزءٌ منه من حيث حقيقته"[(10)]، أي حقيقته الروحية الشريفة. والإنسان الكامل عندهم "هو الجامع لكل المراتب الإلهية الكونية... ولذلك صار خليفة الله"[(11)]. ومدار فكر الصوفيين حول الإنسان على أنه صورة العالم الأكبر لذلك فهو الجرم الصغير الذي جمع واختزل العالم الأكبر فيه. لكن الإنسان بنظر الصوفيين ليس إلهاً كما عند التوجهات الفلسفية الغربية، إلا أنه صورة الإله التي تستحق التكريم في كل زمان ومكان، وبخاصة أن الإنسان على الأرض - أياً كان - إنما هو من (فيض الله)، وهنا يبتدئ المفهوم الإنساني الأجلى عند الصوفيين، فالناس عندهم على اختلاف ألوانهم وأعراقهم وعباداتهم يصدرون عن مبدأ واحد وجوهر واحد هو الذات الإلهية، ومن ثَمّ فلا فرق بين جنس وآخر طالما كان الأصل واحداً[(12)]. وتؤكد النزعة الإنسانية الصوفية نظرتها إلى المساواة بين الخلق على اختلافهم حين تنادى بمفهوم آخر هو (وحدة الوجود)، وفي هذا المفهوم الصوفي يرى الصوفيون أن الوجود واحد هو وجود الله تعالى وأن "الأشياء موجودة في الخارج غير أنها موجودة بوجود واحد هو الحق سبحانه، لا أنها موجودة بوجود زائد على وجود الحق سبحانه"[(13)]. فالعالم الخارجي بموجوداته غير مستقل الوجود بنظر الصوفيين وإنما هو مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وعلى هذا فالصوفيون يوحدون بين الله والعالم، ويجعلون الناس

سواسية ضمن الوجود الإلهي. ومثل هذه المفهومات كثير، كالذات والواجب والفناء والبقاء والعطاء وغيرها. ولئن كانت هذه المفهومات صوفية بحتة إلا أنها ذات شحنة إنسانية قوية سارت بالصوفيين إلى محبة الإنسانية جمعاء.

بيد أن هذه التصورات أثارت تساؤلات عن مدى فائدتها لإيغالها في التأملات الروحية، حتى سميت أحياناً (شطحات صوفية) ممّا أدى إلى الاعتراض عليها بأن "هذه الشطحات الصوفية لا قيمة لها من حيث التحقق الإنساني الواقعي، فلا صلة لها إذن بالكائن الإنساني الذي هو موضوع النزعة الإنسانية، وهذا الاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال في نطاق النزعة الصوفية وحدها، وبمعزل عن نطاقها التنويري العام، أما إذا عرفنا أنها ما هي إلا المُناظِر الروحاني للأنظار الصنعوية والعلمية، إذن لتبدّت لنا في ضوء جديد يردُّ إليها كل قيمتها الإنسانية الواقعية، هنالك سنراها الصدى القوي للنزعة الصنعوية المتحرّقة إلى اكتناه أسرار الطبيعة، فيجب أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هي تعبير عن نفس النزعة الصنعوية إلى اكتناه أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء"(14).

ويضاف إلى ذلك أن هذه التأملات في الله والإنسان هذّبت روح الصوفيين، وصقلت أخلاقهم، وربّتهم على شيم إنسانية خالصة كالتي جاءت في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي تحت عنوان: "أخلاق الصوفية: الحلم والتواضع والنصيحة والشفقة والاحتمال والموافقة والإحسان والمداراة والإيثار والخدمة والألفة والبشاشة والكرم والفتوة وبذل الجاه والمروءة والمودة والجود والتودّد والعفو والصفح والسخاء والوفاء والحياء والتلطف والبِشر والطلاقة والسكينة والوقار والدعاء والثناء وحسن الظن وتصغير النفس وتوقير الإخوان وتبجيل المشايخ والترحم على الصغير والكبير واستصغار ما منه واستعظام ما إليه"(15). إن هذه السمات الأخلاقية الآنفة لم تكن معاني مجردة وأفكار طوباوية بعيدة عن التحقق في العالم الصوفي وإنما تحلى بها كل صوفي انضم إلى قافلة المتصوفين ولبس جُبّتَهم.

والناظر في سِيَر أعلام المتصوفين يجد فيها من تجليات النزعة الإنسانية ما يجعله يعتقد يقيناً أَن التصوف كان وما زال ميداناً من ميادينها الواسعة. ومن النافل أن يحضر في هذا السياق الصوفي الجليل محيي الدين بن عربي (560-638هـ) الذي فاضت إنسانيته على بني جنسه من البشر حين اعتقد بكرامة الإنسان والفيض الإلهي ووحدة الوجود مما قاده إلى الاعتقاد أن الأديان واحدة على اختلافها. إن ابن عربي يجمع عقائد الناس المختلفة ويضعها على درجة واحدة من الصحة دون أن يستهجن أيا منها. ويقوده ذلك إلى أن يعتقد العقائد جميعها، فما اختلاف الأديان وتباينها عنده إلا في الشكل فحسب، أما من جهة الحقيقة والجوهر فما هي إلا وسائل للتقرب إلى معبود واحد هو الله الواحد.

وقد وجّه التأملُ الإنساني الصوفيَ ابنَ عربي هذه الوجهة حتى صار يقبل كل اعتقاد لأنه ينظر إلى لبّه بروحانية عميقة، فيظهر له جوهر هذا المعتقد، وفي هذا المعنى يقول(16):

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورة ... فمرعىً لغزلانٍ وديرٌ لرُهْبَانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائف ... وألواحُ توراة ومصحفُ قرآنِ
أُدينُ بِدِينِ الحبِّ أنّى توجّهَتْ ... ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني

إنه دين الحب حبُّ الله وحب الإنسانِ صورةِ الحق، إن هذا الدين الذي يدين به ابن عربي يؤمن بالإنسان وبفطرته التي توحد الله في كل معبوداتها لأنه الدين الذي جمع الإنسانية ووحد كلمتها.

ولا ينفرد ابن عربي في هذه النظرة البريئة المنفتحة على الأديان بل نجدها عند كثير من المتصوفة فابن الفارض (576-632هـ) مثلاً يتابع ابن عربي في هذه التصورات حول وحدة الأديان من جهة أن معناها الروحي واحد هو عبادة الله الواحد. ولا يخفى هذا في تائيته الكبرى المشهورة التي يقول فيها(17):

وإنْ نارَ بالتّنزيلِ مِحرابُ مسجد ... فما بارَ بالإنجيلِ هيكلُ بِيْعَةِ
وأسفارُ توراةِ الكَلِيمِ لقومِه ... يناجي بها الأَحْبَارُ في كلِّ ليلة

إن ابن الفارض أيضاً يسعى إلى توحيد الإنسانية بطريق توحيد أديانها حين يدعو إلى الاعتقاد بأن الأديان جميعها لها نصيب من الصحة والفلاح عند الله. فالإنسان في أديانه المتتابعة يبحث عن الله.

والناظر في كلام سنائي الغزنوي (ت 545هـ)، وفريد الدين العطار، وهما من كبار المتصوفة، والناظر في كلام جلال الدين الرومي المولوي (604-672هـ) سيد الصوفية الأكبر لا بد أن يجد تلك المعاني الروحية الإنسانية العميقة، تلك المعاني الراقية والمثل العليا التي تربي الناس إن أخذوا بها على صفاء النفوس ونقاء القلوب والمشاعر وإحياء الأخوة الإنسانية بإزالة فوارق الدين والعرق مما يثمر التسامح والتآلف والسعادة الإنسانية. كل هذه المعاني السامية جمعها سنائي في صوفيته الأولى، والعطار في تآليفه الجمة، وجلال الدين الرومي في نايه المجروح الذي يدعو الإنسان إلى معرفة سر حياته من داخله، والذي قرر أنّ وحدة القلوب أفضل من وحدة الألسنة والأوطان.

إن هذه المعاني الإنسانية العالية تفرعت عن المفاهيم التي تمحورت عليها التجربة الإنسانية الصوفية فالكلام على وحدة الأديان تجلٍّ من تجليات الإيمان بالفيض ووحدة الوجود وصورة الإنسان والإنسان الكامل. وهذه المفاهيم الأساسية التي قامت عليها إنسانية الصوفيين انبثقت بدورها من مفهوم وحيد هو الحبّ، ففي التجربة "تتحد الإرادة الإنسانية مع العاطفة في الرغبة الملحة التي تدفع بالنفس دفعاً إلى تجاوز عالم الحس والعقل إلى عالم تتصل فيه عن طريق الحب إلى محبوبها الأول الذي تدركه النفس في الذوق كما يقول الصوفية"[18]. فقد بدأت التجربة الصوفية بالاتجاه نحو الذات الإلهية بالحب فكان الله معشوق الصوفيين - كما عند رابعة العدوية - وقد عشقه الصوفيون إلى حد الاتحاد به والتحلي بصفاته على الأرض حتى صار الإنسان صورة الحق عليها وصارت الإنسانية طابع الصوفية.

إن الدعوة الإنسانية الصوفية دعوة خالدة لا تبلى[19] أغنت النزعة الإنسانية بمعاني رفيعة ونظرت إلى الدين من زاوية إنسانية واسعة، وأفاضت على

الأدب نثره وشعره من نظراتها وتأملاتها الإنسانية ما أدخل أفكارَه ومعانيه واتجاهاته في إرهاصات غرض جديد محوره الإنسان فقط يمكن أن يُسمى الأدب الإنساني.

3 - النزعة الإنسانية العربية والأدب:

يعد الأدب مرآة الحياة والثقافة في المجتمع، وفيه تتجلى فلسفته ودينه ونظراته وفكره وعاداته وأحداثه ولئن تمكنت النزعة الإنسانية من الفلسفة في الثقافة العربية وتداخلت مع القيم الصوفية حتى صبغتها بصبغتها فإنها لم تغادر الأدب من جهة أنه بدا في العصور المختلفة مرآة المجتمع، فظهرت فيه الفلسفة بإنسانيتها والدين بقيمه، كما ظهرت فيه شذرات النزعة الإنسانية التي تمتلك هذا الأديب أو ذاك، وقد ظهرت النزعة الإنسانية غير مرة واضحةً جلية منظمة موجّهة في الأدب فكان هذا الأدب إنسانياً صرفاً.

ولئن كان الأدب في أصله يصدر للإنسان إلا أن المفهوم من الأدب الإنساني هو الأدب الذي ينذر نفسه لمعالجة القيم الروحية الإنسانية الأخلاقية بلغة أدبية، ولرصد معاناة الإنسان ومحاولة استعادة حقوقه المنهوبة في المجتمعات المادية، وبذلك يكون الإنسان محور الأدب الأوحد وموضوعه، ويظهر كأنه غرض من الأغراض الشعرية. ويبدو أنه من النافل بعد هذا أن نرصد بشيء من الاختصار الذي لا يخلّ بالفكرة والعبرة طبيعةَ النزعة الإنسانية في الأدب العربي خلال مراحل تطوره حتى العصر الحديث لأنه يمثل جزءاً من الثقافة العربية الكلية.

لم يكن الشعر الجاهلي بمنأى عن الأبعاد والقيم الإنسانية بين سطوره "فإذا نُظر فيما وصل إلينا من الشعر الجاهلي أُلفي فيه مادة وفيرة تنطوي تحت النزعة الإنسانية"(20). لكن هذه المادة منثورة هنا وهناك ولعل هذا عائد إلى طبيعة المعيشة والحِلّ والترحال، وكذلك نظام القصيدة الجاهلية التي تبدأ بالطلل وتنتهي بالغرض. ومع ذلك فإن هذه الومضات الإنسانية غير باهتة في هذا الشعر، فقد طرق الشعراء الجاهليون باب التساؤل عن الإنسان ووجوده وحياته وموته،

وتحدثوا عن الخلود فلم يروا الخلود الحقيقي إلا فيما يُخلِّد الذكر من القيم الإنسانية الأخلاقية. فكان الحث على الشجاعة وقِرى الضيف وفعل المحامد وصدق القول من نزعتهم الإنسانية، فهي بنظرهم ناموس الخلود. وعلى هذا كانت معالجة الحرب بين عبس وذبيان في معلقة زهير بن أبي سلمى (ت 609م) معالجة إنسانية صِرفة، وقد مدح إنسانية الحارث بن عوف وهرم بن سنان لتحملهما ديات القتلى. ثم جاء الإسلام الحنيف بقيمه وتعاليمه "فاستمرت هذه النزعة في الأدب وتطورت واكتسبت إضافات جديدة من القيم والتعاليم الإسلامية، ومن التطور الحضاري الذي بدأ يظهر مع ظهور الدولة الإسلامية واستقرارها"[21].

لكن ظهور النزعة الإنسانية في الأدب حمل أبعاداً جديدة ومنظمة في العصر العباسي مع ازدهار الفكر الفلسفي والمنطقي من جهة، وازدهار الفكر الزهدي والتصوف من جهة أخرى، وقد لمسنا كيف صرف بعض الفلاسفة فلسفتهم وأدبهم في طريق التفكير بالإنسان، وكذلك كيف وضع بعض المتصوفين نزعتهم الإنسانية في نثرهم وشعرهم، ويمكن أن نلمس النفحة الفلسفية في نزعة أبي العلاء المعري (363-449هـ) الإنسانية فهو كما قيل فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، لكن فلسفته التشاؤمية جعلت نزعته الإنسانية في تفاوت بين القوة والضعف وخاصة حين يحتقر شأن الإنسان لكنه في مواضع أخرى يفكر في الموت والحياة والخلود والإنسان وقيمه، وتبرز نزعته الإنسانية البريئة الخالية من الفلسفة في مواضع جمة من مثل قوله[22]:

ولو أني حبيت الخلد فردا لما أحببت في الخلد انفرادا
فلا هطلت عليّ ولا بأرضي سحائب ليس تنتظم البلاد

ونزعة المعري الإنسانية هنا واضحة حين يأنف الجنة دون الناس ويأبى السقيا لأرضه إذا حُرم منها غيره. ومثلُ هذه النزعة عند المعري وعند غيره من الشعراء لا حصر لها.

وظلت الأفكار والقيم الإسلامية تنّمي النزعة الإنسانية العربية، ولا سيما

الأفكار التي اتخذت طابعاً عقلياً كما في ميدان الفلسفة، والأفكار التي اتجهت نحو الروحية كما في التصوف، وهذا ما أكسب النزعة الإنسانية تنوعاً وغنى خلال تطورها التاريخي.

ومع الوصول إلى العصر الحديث اكتسبت "النزعة الإنسانية زخماً جديداً نتيجة لأمور كثيرة منها اتساع البعد الثقافي والمعرفي لدى الأدباء والشعراء، وزيادة التمازج الحضاري بين الشعوب، وتطور الدراسات الفكرية والفلسفية والاجتماعية"(23). وقد بدأ الأدباء عصرهم الحديث بتقليد المراحل الأدبية الغربية في تياراتهم وموضوعاتهم أحياناً مع مزجها بالطابع العربي والإنسانية العربية، فبعد أن انكب الأدباء على الترجمات من الآداب الغربية رجعوا كما رجع الكلاسيون الغربيون إلى القديم، فبدؤوا بمحاكاته في اللغة والشكل ولم يخرجوا عن أغراضه الشعرية إلا قليلاً، فتغزلوا ومدحوا وهجوا ووقفوا على الأطلال قبل الغرض، وهذا ما نجده عند محمود سامي البارودي وأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وغيرهم، ولكن شعورهم الإنساني الصادق ظهر في أشعارهم الأخلاقية، فعلى الرغم من موضوعاتهم القديمة إلا أنهم "وجهوا الشعر وجهة تعليمية مؤثرين الظهور بمظهر الانفعال الإنساني المقدس للمروءة والصدق والأعمال المجيدة والقيم الخيرة... فمدحوا الأخلاق الفاضلة. ونبذوا الأخلاق الدنيئة في أكثر ما ينظمون"(24). والناظر في شعر معروف الرصافي (1877-1945م) يجد موضوعات الأخلاق والمرأة والقيم وغيرها.

إن عودة إنسانيي النهضة العربية إلى القديم كان آليةً لتحقيق نزعتهم الإنسانية في تمجيد الإنسان والعقل والدعوة إلى التمتع بملذات الحياة، لكن عودة إنسانيي الكلاسية العربية إلى الأدب القديم كان من باب الانتصار للتراث ومحاولة حفظه وإحيائه فحسب، لذلك بدت نزعتهم الإنسانية بريئة وصافية لأنها لم تكن العامل الأول والرئيس والعلة الوحيدة وراء إحياء التراث كما عند الغرب.

أما الرومانسيون العرب فقد تأثروا إلى حد بعيد بالرومانسية الغربية من

جهة الموضوعات وطريقة المعالجة، فكانت نزعتهم الإنسانية نزعة إنسانية فردية تحتفل بالوجدان الفردي لا الجماعي وتمجد الألم والعواطف والطبيعة، وتبتعد عن القديم بكل صفاته. وهذا ما تجلى في الشعر المهجري لأن موضوعات الرومانسية بدت أكثر تألقاً فيه، فقد "وصف المهاجرون لوعة الهجرة، ووجد الشوق، الأحاسيس الإنسانية التي يحسها المفكر الحر... وصفوا الكون، والحياة بما في أسرارها من قوى زاخرة، وصفوا طبيعة الإنسان الحائر... الذي حاول التفلسف، وصفوا الجمال في روائع الطبيعة. فكانت نزعاتهم التجديدية بدء الانطلاق إلى فهم رسالة الأدب على حقيقتها. وقِفْ عند هذه الروائع التي كتبها جبران والريحاني ونعيمة والدرويش والحداد وعريضة وأبو ماضي وغيرهم ممن ضمتهم الرابطة القلمية، تجد المعاني الإنسانية السامية"[25].

ولعل ما عاناه المهجريون من اغتراب وظلم وفرقة وضيق المعيشة أدى بهم إلى التنبّه على مشاعر الإنسان وحياته وقيمته فبرز ميخائيل نعيمة في كتاباته الإنسانية، وجبران خليل جبران في تأملاته في بالكون والحياة والموت والخلود المطلق، وسعوا كما سعى كل الرومانسيون إلى نبذ الظلم والدعوة إلى العدل والمساواة والحرية الإنسانية. ومثلما بدت إنسانية الرومانسية الغربية تبدو هنا "الإنسانية بنظر أصحاب الاتجاه الرومانسي تضم كل المعاني المطلقة التي لا تحدها الحدود، فهي دعوة شمولية تستمد بذورها من الحياة المثالية الخيالية التي يطمح إليها البشر في أرق اللحظات وأصفاها"[26]. إنها نزعة إنسانية نادت بكل المعاني الإنسانية السامية لكنها بدت رومانسية حالمة بعيدة عن معالجة الموضوعات الإنسانية بأسلوب جاد.

أما المدرسة الواقعية العربية في الأدب فقد تبنّت أفكار واقعية الغرب، لأنها نشأت - كنشأتها - كردة فعل على أفكار الرومانسية الحالمة، ورأت أن هذه الأفكار لن تُصلح المجتمع ولن تحل مشاكله، فكانت تصف الواقع وتنقده وتحاول أن تجد الحلول بغية بناء الحياة الإنسانية وتحسينها، ويمكن أن نعدّ من موضوعاتها أنها صورت الهزيمة والمرض والفقر والخوف والانحراف والمفاسد الاجتماعية،

وحاولت قدر الإمكان نقدها وتقديم أفكار تحدّ منها. وإلى جانب ذلك "يحتفل الواقعيون العرب بالمبادئ الوطنية والقومية والإنسانية، فيطالبون بتحرير الأوطان من المستعمر ووحدتها، وتحرير الشعوب من التخلف الحضاري المزري"[27]، فيتماهى بذلك عندهم الوطني بالإنساني وذلك لأن الظلم الذي وقع على أبناء الوطن المحتل ظلمٌ بحق الإنسان قبل أن يكون بحق أفراده، لذلك "تبدو النزعة الإنسانية واضحة جلية في أدب النكبة الفلسطينية وبدت فيه أشبه بجرح عميق يدمي جبين الإنسانية عامة وأهل فلسطين خاصة"[28].

وقد حاولت الواقعية في الأدب أن توجّه نزعتها الإنسانية وجهة عقلانية واضحة أكثر من وجهة الرومانسية الخيالية، وبدت هذه النزعة قادرة على فهم مشاكل الإنسان أينما كان، وحاولت إعادته إلى مركزيته في كل مجال، وكان شعارها في ذلك (الإنسان وقضاياه ولا شيء غير الإنسان).

وبعد أن فردنا الحديث عن النزعة الإنسانية في الثقافة العربية نرى أنها نزعة أخلاقية ترنو إلى تحقيق الأخلاق الروحية المستمدة من التعاليم الدينية القديمة والإسلامية، وتدعو الإنسان إلى تطبيق هذه الأخلاق خلال تعامله مع الإنسان دون أن يشوبها شيء من المادية الغربية التي بدت إنسانيتها إنسانية تأليه الإنسان ووضع كلّ خُلُق وقيمة رهن تصرفه وحكْمِ عقله، لذلك نرى كتب المصطلحات العربية عرّفت النزعة الإنسانية العربية بأنها "الميل إلى حب الإنسانية واعتبار الخير العام للإنسان الهدف الأسمى"[29]. فالميل هو النزعة وحب الإنسانية يشبه دين الحب الصوفي الذي جمع عقائد الناس وأحبهم جميعاً، والخير العام للإنسانية يشمل نواحي حياته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية كلها، وهذا كله هو الغاية العليا في غايات النزعة الإنسانية في الثقافة العربية. أما أساس هذه النزعة فالقيم الروحية الدينية والأخلاقية لا القيم التي يملك الإنسان الحق المطلق في خلقها كما في الإنسانية الغربية.

وعلى هذا فالأدب الإنساني هو الأدب الذي يجعل قضايا الإنسان في مقدمة أغراضه الأدبية، لأنه يصدر عن أديب صاحب نزعة إلى حب الإنسانية

واعتقاد قيمة الإنسان وكرامته، فيعالج قضاياه الروحية مفكراً بوجوده وحياته وموته وخلوده وعلاقته بالله، ويرصد مشاكله الدينية والدنيوية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فيبحث عن مشكلات العلم والظلم والمرأة والقيم والفقر والوطن، وينبه على احترام حقوقها، ويدعو إلى أن تسود القيم الروحية التي تعلي من شأن الإنسان أياً كان، والقيم الأخلاقية التي من شأنها أن تسمو بتعامل الإنسان مع الإنسان إلى أعلى مراتب الرحمة والمحبة والتعاطف والمساواة بعيداً عن العصبية الدينية والاجتماعية والتمييز العرقي. إنه الأدب الذي يتحور في معانيه وأفكاره على الإنسان وقضاياه فيجعله في مركز اهتمامه، وينشد سعادة الإنسانية جمعاء. ولعل هذا التحديد للأدب الإنساني ينطبق على أدب الثقافة العربية فهو أدب غنائي إنساني بطبعه.

الهوامش:

1 - هو كارل هينرش بِكَر (1876-1933م)، ينظر ترجمته في، عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1993م، ص 113 وما بعدها. ويصفه بدوي بأنه "لم يبرع إلا في بحث المسائل الحضارية العامة، أو التيارات الروحية الرئيسية... وهو مثال فيلسوف الحضارة". وللتوسع في رأيه والرد عليه ينظر، عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (دراسات)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1980، ص 12 وما بعدها.

2 - عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت 1403هـ-1982م، ص 25-27.

3 - محمد علي العجيلي: النزعة الإنسانية في عصر التوحيدي (القرن الرابع الهجري)، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق 1427هـ-2006م، ص 17.

4 - عاطف أحمد وآخرون: دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة 1999م، ص 159.

5 - المصدر نفسه، ص 161.

6 - أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تح. أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت 1956م، ص 106-107.

7 - محمد علي العجيلي: النزعة الإنسانية في عصر التوحيدي، ص 16.

8 - ملكة علي التركي: مدخل إلى الأدب الصوفي الفارسي، دار النهضة العربية، ط2، القاهرة 1418هـ-1998م، ص 11.

9 - أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، مصر 1963م، ص 240.

10 - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت 1999م، ص 106.

11 - المصدر نفسه، ص 110.

12 - للتوسع في مفهوم الفيض ينظر، رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 741، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتّاب اللبناني، بيروت 1982م، ج2، ص 172.

13 - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 1034.

14 - عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 52.

15 - رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 34.

16 - ينظر، محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، طبعه محمد سليم الأنسي، مطبعة الأنسية، بيروت 1312هـ، ص 39-40.

17 - للتوسع ينظر، محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، القاهرة 1985، ص 382-385.

18 - أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص 20.

19 - بخلاف ما جاء في الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين: النزعة الصوفية الإنسانية "نظرية بالية صوفية وضرب من التصوف اللاهوتي"، م. روزنتال وب. يودين: الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، دار الطليعة، ط1، بيروت 1974، ص 523.

20 - هيئة الموسوعة العربية: الموسوعة العربية، ط1، دمشق 2008، ج20، ص 590.

21 - المصدر نفسه، ج20، ص 591.

22 - ينظر، أبو العلاء المعري: سقط الزند، دار بيروت ودار صادر، بيروت 1376هـ-1957م، ص 198.

23 - هيئة الموسوعة العربية: المصدر السابق، ج20، ص 593.

24 - نسيب نشاوي: مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر "الاتباعية - الرومانسية - الواقعية - الرمزية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984م، ص 39.

25 - المصدر نفسه، ص 180.

26 - مفيد محمد قميحة: الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر، دار الآفاق الجديدة، ط1، بيروت 1401هـ-1981م، ص 46.

27 - نسيب نشاوي: المصدر السابق، ص 332.

28 - هيئة الموسوعة العربية: المصدر السابق، ج20، ص 594.

29 - مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، بيروت 1984م، ص 405. وينظر، راميل يعقوب وآخرون: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1987م، ص 387، وجبور عبد النور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1984م، ص 38.

References:

1 - ʻAbd al-Nūr, Jabbūr: Al-muʻjam al-adabī, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 2nd ed., Beirut 1984.

2 - ʻAfīfī, Abū al-ʻAlā: At-taṣawwuf ath-thawra ar-rūḥiyya fī al-Islām, Dār al-Maʻārif, Cairo 1963.

3 - Aḥmad, ʻĀṭif et al.: Dirāsāt fī an-nuzʻa al-insāniyya fī al-fikr al-ʻarabī al-wasīṭ, Cairo Institute for Human Rights Studies, Cairo 1999.

4 - Al-ʻAjam, Rafīq: Mawsūʻat musṭalaḥāt at-taṣawwuf al-islāmī, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beirut 1999.

5 - Al-Ajīlī, M. ʻAlī: An-nuzʻa al-insāniyya fī ʻaṣr al-Tawḥīdī, Publications of the Ministry of Culture, 1st ed., Damascus 2006.

6 - Al-Maʻarrī, Abū al-ʻAlā': Saqṭ az-zind: Dār Beyrout-Dār Sādir, Beirut 1957.

7 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-imtāʻ wa al-mu'ānasa, edited by Aḥmad Amīn and Aḥmad al-Zayn, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut 1956.

8 - Al-Turkī, Malikah ʻAlī: Madkhal ilā al-adab as-ṣufī al-fārisī, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, 2nd ed., Cairo 1998.

9 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-insāniyya wa al-wujūd fī al-fikr al-ʻarabī, Dār al-Qalam, Beirut 1982.

10 - Badawī, ʻAbd al-Raḥmān: Mawsūʻat al-mustashriqīn, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 3rd ed., Beirut 1993.

11 - Hay'at al-Mawsūʻa al-ʻarabiyya: Al-mawsūʻa al-ʻarabiyya, 1st ed., Damascus 2008.

12 - Ḥilmī, M. Musṭafa: Ibn al-Fāriḍ wa al-ḥub al-ilāhī, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1985.

13 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Dhakhā'ir al-aʻlāq, Maṭbaʻat al-Ansiyya,

Beirut 1312H.

14 - Nashawī, Nasīb: Madkhal ilā dirāsat al-madāris al-adabiyya fī ash-shi‘r al-‘arabī al-mu‘āṣir, OPU, Alger 1984.

15 - Qumayḥa, Mufīd Muḥammad: Al-ittijāh al-insānī fī ash-shi‘r al-‘arabī al-mu‘āṣir, Dār al-Afāq al-Jadīda, 1st ed., Beirut 1981.

16 - Rosenthal, M. and P. Yudin: Al-mawsū‘a al-falsafiyya, (A dictionary of philosophy), translated by Samīr Karam, Dār al-Ṭalī‘a, 1st ed., Beirut, 1974.

17 - Ṣalība, Jamīl: Al-mu‘jam al-falsafī, Dār al-Kitab al-Lubnānī, Beirut 1982.

18 - Wahba, Majdī and Kamil al-Muhandis: Mu‘jam al-musṭalaḥāt al-‘arabiyya fī al-lugha wa al-adab, Maktabat Lubnān, 2nd ed., Beirut 1984.

19 - Ya‘cūb, Ramīl et al.: Qāmus al-musṭalaḥāt al-lughawiyya wa al-adabiyya, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1st ed., Beirut 1987.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 29 - 41
ISSN 1112-5020

كتاب فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف
المؤلف والمنهج

نورية بويش
جامعة وهران 1، الجزائر

الملخص:

عُرف الصرف متداخلا مع النحو في كتب القدامى، إلى أن هيأ الله من يؤلف عن التصريف مستقلا عن النحو خصوصا المتون، فنجد ابن مالك كتبَ الألفية، والمكودي نظم البسط والتعريف، ما جعل الشروح تتنوع وتتعدد لتلك المتون، فنجد الزموري وهو مؤلِف جزائري قد ألف كتاب "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف" شارحا متن المكودي شرحا مخالفا دقيقا. والزموري من الشخصيات اللغوية الحديثة التي تحدثت عن التصريف، وكتابه هذا نفيس في التصريف، شرح لمتن المكودي بالرغم من وجود شروح ودراسات قبله، إلا أنه في شرحه هذا اعتمد الدقة والبساطة، ليسهل على الدارس الفهم والولوج في موضوع التصريف.

الكلمات الدالة:

التصريف، اللغة، فتح اللطيف، التراث، المنهج.

The book of Fath al Latif fi al Tasrif âla al bisat wa al Ta‘rif
The author and the method

Nouria Bouich
University of Oran 1, Algeria

Abstract:

The morphology was defined intertwined with the grammar in the books of the ancients, until God prepared those who compose the inflection independently of the grammar, especially the text, we find Ibn Malik wrote the books of "Al-Alfia", and Al-Makudi wrote "Al-Bast wa al-Ta‘rif", which varied the comments for these texts. We find Al-Zemmouri, an Algerian author, who wrote the book "Fath al-Latif fi al-Tasrif fi al-Tasrif âla al-Bast wa al-Ta‘rif", explaining the text of Al-Makudi, of precise way. Al-Zemmouri is one of the modern linguistic figures who talked about conjugation, and his book is valuable in

تاريخ النشر: 2016/9/15
bouichnouria@hotmail.com

conjugation. He explained the body of Al-Makudi despite the presence of explanations and studies before it, but in his explanation of this he adopted accuracy and simplicity, to make it easier for the learner to understand and gain access to the topic of conjugation.

Keywords:

conjugation, language, Fath al Latif, heritage, method.

تعتبر اللغة العربية من أهم اللغات التي عرفتها البشرية على مر الزمان والعصور، فقد عرفت منذ العصر الجاهلي، وبدأ الناس يتحاكون فيها، وينطقون وينشدون بها أشعارهم، وأفكارهم، وغيرها، ومع بداية الدعوة الإسلامية وانتشارها في شبه الجزيرة العربية، حظيت اللغة العربية بالكثير من الاهتمام، وخاصة بعد أن ارتبطت بالقرآن الكريم. فبدأت الاتجاهات واضحة وصريحة للبحث عن اللغة العربية وتعلمها، من أجل التفقه في الدين الإسلامي، والتعرف على مفاهيمه وأفكاره، ومعانيه، فأصبحت من أهم اللغات.

كما تعتبر اللغة العربية من أقدم اللغات التي ما زالت تتمتع بخصائصها من ألفاظ وتراكيب وصرف ونحو وأدب وخيال وبلاغة، مع استطاعتها على التعبير عن مدارك العلم المختلفة. ولتمام القاموس العربي وتنوع المفردات فيه وكمال الصرف والصوت والنحو والبلاغة فإنها تعدّ أمّ اللغات الأعرابية التي نشأت في شبه جزيرة العرب وهي الحميرية، والبابلية، والآرامية، والعبرية، والحبشية...

كما تعتبر اللغة العربية من أحسن وأقوم وأهم اللغات، بها شيدت الحضارات، وعرفت الأمم، لما حظيت به من مكانة، كونها لغة القرآن الكريم. فاهتم بها الباحث اللغوي على مر العصور ولم يتوان في دراستها حتى يومنا هذا فدونها وطورها، منها الدراسة في مستوياتها؛ الصوتي والتصريفي والتركيبي والبلاغي(1).

ونظرا لأهمية هذه اللغة ومكانة مستوياتها؛ ومنها التصريفي(2)، كان لزاما عليّ التعريف بمؤلفات محلية في هذا المجال، فاتجه نشاطي إلى التعريف بكتاب

"فتح اللطيف في التصريف للبسط والتعريف" لأبي حفص الزموري، ليكون التعامل مع المُؤلِف والمُؤَلف، بالتعريف والتحليل والاستنتاج والرأي والمنهج.

وكتاب "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف"، مؤلفه جزائري، يتمتع بثقافة واسعة، في مجال اللغة والفقه. وهذا الشرح يعد أحسن شرح لمتن المكودي، لطريقته المبتكرة الجديدة في التعامل مع أبيات المتن وحسن استغلاله لها وكيفية تبسيطه للمادة، ولغته تظهر منذ البداية بسهولتها وبساطتها. إضافة إلى الطريقة الجيدة التي تسهل تتبع أقسام التصريف. وقبل التعريف بالمؤلَف نعرج على التعريف بالمؤلِف، وذلك بتسليط الضوء على جوانب من حياته وستكون الانطلاقة من النسب والانتساب.

1 - التعريف بالمؤلِف:

هو عمر بن أبي حفص بن محمد بن ابن جدو بن محمد الحسيني الجزائري الإفريقي[3] وهو من ذرية الولي الصالح المشهور مقامه سيدي عمر العجيسي، وهو الجد الأعلى لعائلة الزموري. ولد سنة 1913م وقد اهتم بنقل سلسلة نسبه من شجرة الأجداد الموروثة، حيث أشار إلى أنه من قرية بوعزيز التي يوجد بها مقام الجد العجيسي، ويرجع نسبه لمحمد بن الحسين بن فاطمة الزهراء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم[4].

ولد الزموري، بشلغوم العيد القريبة من مدينة برج بوعريريج[5] بعيدا عن قرية أجداده زمورة، لأن والده كان معلما للقرآن بهذه المدينة.

نشأ الزموري يتيما، فتوفي والده وهو في السابعة من عمره، فكفله أخوه محمد، وابن عم والده علي، حين تقاسموا الكفالة، فكانت في الغالب للأخ وتعليم القرآن لابن العم الذي حفظ عليه القرآن الكريم.

بعد استكماله حفظ القرآن الكريم في سن الثانية عشرة من عمره، تعلق قلبه بالبحث عن العلم[6]. عرض عليه تولي منصب تعليم وتحفيظ القرآن الكريم، لكنه رفض رغم بساطة عائلته، وحاجتهم إلى ما كان سيجنيه من هذا العمل، لأنه كان متواضعا مقدرا لعظمة القرآن الكريم مع صغر سنه.

وتاقت نفس الشيخ إلى طلب العلم، وسماعه بعظمة الشيخ أحمد بن قدور المتوفى سنة خمس وخمسين، من القرن الرابع عشر للهجرة، فقد التحق بمجلسه وأخذ عنه ما أخذ من العلم، حين أعجب بالشيخ وبعلمه ليصرح الزموري: "السيد أحمد بن الحسين بن قدور... من عائلة مشهورة بوراثة العلم، يحفظ مجموع المتون حفظا صحيحا... وكان دائما يطالع كتاب الإمام سيبويه رحمه الله تعالى. وبالجملة فهو في النحو والتصريف لا يجارى، بل في جميع العلوم. وهو مرجع العامة في قضاء الأوطار. فلما قام عندي فضله كنت أعظمه كلما لقيته... ثم تعلمت عليه ما كان سببا في سعادتي، وإن كان قليلا، وكنت أحفظ متونا كثيرة من خطه... وتعاطيت التعليم بحياته ودعا لي"(7).

وقضى الزموري فترة التعلم على شيخه الأول سنتين، امتدت من 1932م إلى 1934م. هذه الفترة كانت كافية لبروز مواهبه وقدراته العلمية، مما جعل شيخه يخاف عليه من الحسد(8). وبعدما أجاز الشيخ أحمد بن قدور تلميذه، رحل الزموري لطلب المزيد من العلم.

تنقل الزموري في مناطق مختلفة من أرض الوطن، من أجل طلب العلم ولقاء رجاله، والتعرف بهم والانتفاع منهم. فقصد عدة زوايا منها، زاوية سيدي حسن الطرابلسي بعنابة، التي زارها في بداية طلبه للعلم، فقد أقام بها، واشتغل فيها بالتدريس، مما جعل أواصر المحبة تنمو بينه وبين شيخها، لما باتا يتناوبان على نشر المقالات والقصائد عبر صفحات جريدة البلاغ الأسبوعية(9).

وفي هذه الزاوية بلغه نبأ وفاة شيخه أحمد بن قدور، وكان ذلك سنة 1936م، مما جعله يشد الرحال نحو قرية أجداده زمورة، وهو حزين أشد الحزن على شيخه، راثيا إياه بقصيدة نشرتها جريدة النجاح(10). فأرجعت إليه إمامة الجمعة بمسجد سيدي أحمد المجذوب بزمورة خلفا عن شيخه، مع تكفله بالتدريس المجاني في منزله بعد تحويله إلى زاوية، مما جعل صيته يذاع في القرى المجاورة. ليقبل عليه الطلبة من كل النواحي، مما جعلهم يطلقون اسم جامع الزيتونة على زاويته.

في عام 1938م غادر عمر بن أبي حفص القرية طلبا للعلم، متجها إلى زاوية شلاطة بولاية بجاية، حيث كانت هذه الزاوية من أهم الزوايا، نظرا للمستوى العلمي بها. وشيخ هذه الزاوية هو الشيخ سيدي علاوة، وبطلب منه ألف كتابه "دليل الحاج"، لنيته في الحج. وتحققت نيته وخرج للحج سنة 1939م رفقة الشيخ عدة بن يوسف والشيخ دميراد العلوي(11).

في سنة 1944م التحق بوادي الزناتي لممارسة التدريس على طريقة جامع الزيتونة نية منه للالتحاق بها. عاد بعدها إلى قريته زمورة لنشر العلم بها، ومكث بها حتى سنة 1965م، حيث استدعي إلى العاصمة لإمامة مسجد براقي(12) قرب الجزائر العاصمة، وغادره في السنة نفسها، متوجها إلى مسجد سيدي رمضان بحي القصبة العريق. الذي استقر به حتى التحق بالرفيق الأعلى سنة 1990م.

رحل الشيخ الزموري بعد نحو خمس وخمسين سنة من العطاء، لملاقاة ربه، فحزن عليه طلبته وكل من عرفه، مما جعل الصحف الوطنية تكتب عنه وتعرف به في ما لا يقل عن ثمانين مقالا، باللغتين العربية والفرنسية(13). ترك الشيخ أعمالا في عدة مجالات منها اللغة، والأدب، والتفسير، والوعظ والإرشاد. البعض منها لم يطبع، والبعض الآخر من هذه الأعمال طبع ونشر منها(14):

- فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف، طبع بديوان المطبوعات الجامعية.
- من رسائل العلامة عمر بن أبي حفص (المجموعة الأولى)، طبع بديوان المطبوعات الجامعية.
- من رسائل العلامة الشيخ أبي حفص (المجموعة الثانية)، طبع بدار حواركم.
- فضل الدعاء ومطلوبيته، طبع بدار الهدى، عين مليلة.
- أبواب الجنان وفيض الرحمان في الصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد ولد عدنان، طبع بدار الهدى.
- في رحاب المجالس النورانية، طبع بدار هومة.
- ما يفعله الحاج على مذهب الإمام مالك.

- إضافة إلى القصائد الشعرية، والمقالات ودروس الوعظ والإرشاد والتفسير التي كان ينشرها في الجرائد الوطنية.

- ولقد كان للعلامة إسهام مشهود به في ثورة نوفمبر الخالدة، إذ كان مكلفا من طرف المجاهدين بإصدار فتاوى وإصلاح ذات البين، ولطالما تغيّب عن أهله في مثل هذه المهام النبيلة لمدة تتجاوز أربعة أيام، كما كان له الفضل في الإسهام في تكوين رجالات الثورة أمثال العقيد صالح بوبنيدر المعروف بصوت العرب، قائد الولاية الثانية التاريخية، الأستاذ عبد الحميد مهري والشهيد حسن شطايبي وآخرين من الذين كوّنهم في مدرسة التهذيب بوادي الزناتي بولاية قالمة، كما واصل الشيخ جهاده الأكبر في التكوين وتربية المريدين بعد استعادة السيادة الوطنية.

2 - التعريف بالمؤلَف:

يعتبر "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف"، من أهم مصنفات الزموري، لأنه تناول علم التصريف الذي يعتبر من أهم العلوم اللغوية. فقد اقتحم مجال التصريف بكتابه الذي نحن بصدد دراسته، فقد أثبت بحق جدارته. كان للشيخ الزموري من الشجاعة الأدبية، والرصيد اللغوي؛ ما جعله يقتحم مجال التصريف، لدرايته بأسراره، ونفور العلماء منه، وتفطنه لقلة الاهتمام به في ذلك العصر، ما جعل الشيخ يشرح منظومة المكودي في التصريف. فقد تمنى الحصول على نسخة المنظومة التي كانت بحوزة شيخه أحمد بن قدور(15).

فالزموري كان يحفظ المتن من هذه النسخة المكتوبة بخط شيخه مسجلا فيها إضافة على المتن نصوصا وتقريرات تتعلق بالشرح. مما جعله يقرر خدمة علم التصريف، بشرحه لمنظومة المكودي، بتعمقه في المسائل والشرح القيم الذي قدمه. بالإضافة إلى من سبقه في شرح هذه المنظومة من الدلائي من المغرب، وعبد الكريم الفكون من الجزائر. إلا أن شرحيهما كانا وجيزين، ما جعل شرح الزموري شاملا وواسعا.

فرغ الزموري من تأليف "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف" في مطلع الخمسينيات، لكن الظروف لم تسمح له بطبعه ونشره حتى

بعد وفاته، فطبع سنة 1991م بديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر.

3 - غايته من التصنيف:

لقد حرص الزموري على تحديد غايته من تصنيفه لفتح اللطيف. فربط عمله بغايتين: غاية اختيار المتن، وغاية الشرح. فالأولى متعلقة باختياره متن المكودي، في خدمة علم التصريف بتصريحه قائلا: "وقد كنت أرى أن فن التصريف يحتاج إلى خدمته، وأن المتن وفى بكثير من أحكامه"(16).

والغاية الثانية، في اختياره لعلم التصريف، ربطها بفهم القرآن الكريم وفقهه، فيقول: "فإن مما يجب حفظه على الأمة الإسلامية القرآن العظيم... فيلزم أهل الإسلام فقهه وفهمه، الذي أراده المنزل الحكيم، وذلك لا يتم إلا بحفظ وسائله، التي هي أبواب لحفظ خزائنه... ومن ذلك حفظ علم العربية الذي هو لسان الرسول عليه السلام".

نجد من الغايتين، أن الأولى وسيلة للثانية، ذلك أن خدمة التصريف لا تكون إلا لفهم القرآن الكريم، ليتم الحفاظ عليهما. كون معظم العلوم قامت كوسيلة للحفاظ على القرآن الكريم؛ كالبلاغة، والنحو على سبيل المثال لا الحصر، مما أثار اهتمام العلماء بهذه العلوم. فالزموري حدد غايته في بداية العمل.

4 - المحتوى العلمي لكتاب فتح اللطيف:

بنى المؤلف مصنفه على أساس علم التصريف باعتباره من أشرف العلوم، وأدقها، فهو في البداية يقارن بين التصريف والنحو قائلا: "إذ هو متقدم بالذات على النحو، لأن موضوعه جزء لموضوع النحو، فإذا وقع الخطأ في الكلمة زادها التركيب بعدا"(17).

هذا دليل على أن الموضوع الذي اختاره الزموري من المواضيع الهامة، ومعلوماته لا تقل أهمية عنه. مما يجعل المقبل على مصنفه يستفيد من نواحي عدة، لما تحويه هذه المعلومات من مختلف المعارف. حين نجد المصنف يقدم بالإضافة إلى القواعد التصريفية؛ مفردات مشروحة، وقواعد الإعراب التي أعطاها أهمية بالغة، لعلاقتها بالشرح وفهم المعنى المقصود. بالإضافة إلى بعض العلوم التي

استعان بها المؤلف في مناقشته وتعليلاته، كالقياس والمنطق.

5 - تقسيمات الكتاب:

أول ما يلفت الانتباه في مصنف الزموري، هو فصله لكل الموضوعات الصرفية. بتقسيم المتن إلى مجموعات من الأبيات، كل مجموعة تختص بباب من الأبواب مقسمة إلى فصول. بإضافته شيئا للمتن هو التبويب، وقدم شرحا للمتن في متناول طالب هذا العلم، والتقسيم الذي اعتمده الزموري هو على الشكل الذي سيأتي بيانه.

- المجموعة الأولى، تضم ستة وعشرين بيتا، خاصة بخطبة المتن، وهي طويلة قسمها إلى قسمين، الأول خاص بالحمد والثناء. والثاني خاص بالغاية من النظم.
- المجموعة الثانية، خاصة بحقيقة التصريف، تتضمن أربعة عشرة بيتا، تناول فيها تعريف التصريف، وتحديد موضوعاته.
- المجموعة الثالثة، تضم عشرة أبيات، خاصة بالأبنية الأصول للأسماء.
- المجموعة الرابعة، تضم ثلاثة أبيات، للأبنية الأصول للأفعال.
- مجموعة أحرف الميزان وكيفية الوزن، تضم تسعة أبيات.
- مجموعة أدلة زيادة الحرف، تضم خمسة عشر بيتا.
- مجموعة الزوائد، تضم ثلاثة وثمانين بيتا، قسمها قسمين الأول لزيادة التضعيف، والثاني لزيادة حروف سألتمونيها.
- مجموعة همزة الوصل، تضم أربعة عشر بيتا.
- مجموعة الإبدال والإعلال، تضم مائة وسبعة وخمسين بيتا، وهي الأكبر قسمها على حسب الموضوعات المتضمنة.
- مجموعة القلب المكاني، وتضم أحد عشر بيتا.
- مجموعة تصريف الأفعال، وتضم ستة عشر بيتا.
- مجموعة البناء على بناء آخر، وتضم اثنين وعشرين بيتا.
- مجموعة الإدغام، تضم اثنين وعشرين بيتا.
- الخاتمة، من ستة أبيات[18].

المجموع يكون ثمانية أبيات وأربع مائة بيت، شرحها الزموري في ثلاثة عشر عنوانا رئيسا، تفرع بعضها لعناوين فرعية[19]. مخالفا بهذا التقسيم من سبقه من الشراح، حيث كان الشرح القديم يعتمد شرح المتون بيتا بيتا، كما هو الحال في شرح لامية الأفعال والألفية لابن مالك.

كونه بالإضافة إلى هذا التقسيم، نجد الزموري قد اعتمد طريقة أخرى أو تقسيما آخر يتخلل التقسيم الأول، مخالفا به الطريقة التقليدية في شرح المتون، ومطورا إياها، حين جعل كل موضوع يمر بمرحلتين، الأولى سماها بسطا والثانية سماها تعريفا.

مرحلة البسط اعتمد فيها على عرض الموضوع التصريفي، وتفصيل جوانبه بالبحث والنقاش والتعليل، مع تقديم أراء العلماء فيه. معتمدا على ما في المتن بإضافة بعض الشروح والتعليلات، مع الإكثار من الأمثلة.

مرحلة التعريف جعل الزموري الشرح فيها مرتبطا بالمتن،كونه لا يتعدى تفسير مفردات المتن، من حيث المستوى المعجمي؛ بشرحه المفردات الغير مألوفة، ومن حيث الإعراب لتسهيل مهمة فهم التراكيب. ثم المستوى التصريفي الذي شرح فيه الشيخ بعض المصطلحات المعينة على فهم الأحكام التي قصدها المكودي في البيت ولم يخرج إلا في المسائل التي يستوفها حقها من الشرح في مرحلة البسط. بالإضافة إلى التنبيه للنكت البيانية، وتصحيح الأخطاء العروضية[20].

وبهاتين المرحلتين نجد الزموري قد تدرج من المرحلة الأولى إلى الثانية، معتبرا الأولى عرضا إجماليا للموضوع، والثانية تفصيلا لشرح المتن. وسبب تسميته المرحلتين بالبسط والتعريف، لا يخرج عن نطاق المنهجية المتبعة في المتن، البسط والتعريف، حيث قال المكودي[21]:

سميته بالبسط والتعريف ... في نظم ما جل من التصريف

وقد اعتمد هذا التقسيم حتى يزيل الغموض للقراء بقوله: "فتمت الموافقة

في الشرح والمتن والعنوان، فزاد بذلك حسنا وبيانا"[22]. فالبسط لبسط المعاني وتفصيل الشرح فيها. وأما التعريف فبالأعلام والموضوعات؛ وكان المتوقع، منهجيا، أن يقدم الشيخ التعريف على البسط، لأن التعريف بالجزئيات والبسط في الكليات.

لقد تميز مصنف الزموري بكثرة الأمثلة والشواهد، بجمعه ما أمكن من مؤلفات علوم اللغة. واهتمامه بصياغة تعريفات للمواضيع المطروحة. مع الاستشهاد بالآراء والتثبيت من صحتها بالتعليل، ومناقشتها مناقشة موضوعية. مع الملاحظة بأنه تأثر بمن سبقه أمثال سيبويه، والصبان وغيرهم، لكنه كان يميل كل الميل لسيبويه. بالأخذ بأقواله والاستشهاد بآرائه، إضافة إلى اعتماده على شرح الأشموني. وبهذا التقسيم المخالف، والشرح المفصل، والأمثلة الغزيرة، والتبيان البسيط السهل لعلم التصريف، تفرد الزموري بهذا المصنف الذي يعتبر من أهم الشروح لمنظومة المكودي في التصريف. ليبقى "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف" من المصنفات المهمة في علم التصريف، التي تسهل المهمة للمقبل على هذا العلم.

6 - حوصلة:

يعد كتاب "فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف" من أهم المراجع في مجال التصريف لما احتواه من دروس في مظانه، وإنه لمؤلف قيم أضيف لعلم التصريف، حين نجد الزموري يبسط علم التصريف للرواد من طلاب وأساتذة وباحثين. فقد قدم المواضيع بشكل بسيط وبأمثلة بسيطة مفهومة تُسهل عملية الإدراك، وإننا لنجده يشرح المتن شرحا مجملا شاملا بسيطا، لمنظومة المكودي في التصريف، حين نجده يحفظها ويحفظ شرحها الذي تلقاه من أستاذه، باعتبار أن المتن استوفى الكثير من المسائل التصريفية التي جعلت الزموري يقرر خدمة فن التصريف بشرحه هذا.

فالزموري لم يتجاوز في شرحه للمتن الموضوعات التي تطرق إليها المكودي. فقد اعتمد على الإجمال في شرحه ثم التفصيل فالإجمال كان في مرحلة البسط

والتفصيل في مرحلة التعريف. وتعامله مع الموضوعات لم يكن عادلا حين أكثر الحديث في بعض الموضوعات كالزيادة، وقل الحديث في موضوعات أخرى كالإبدال والإعلال. اعتمد الزموري في شرحه طريقة مخالفة لغيره من الشراح مواتية للمتن مكملة له، فقد قسم المواضيع لقسمين قسم البسط شرح فيه المواضيع شرحا شاملا مراعيا فيه المتن، وقسما آخر سماه التعريف بتعريف المواضيع كما جاء في المتن بشرحه مفردات المتن لا أكثر ولا أقل.

اجتهد الزموري في تحديد مفهوم التصريف، كان يبدي آراءه في المسائل المختلف فيها. كما كانت له إحاطة بمختلف علوم اللغة العربية، والدليل خوضه في المسائل الإعرابية، والبيانية، والعروضية. واعتمد الزموري على أمثلة من متن المكودي كما امتثل بالصفة بانعزال عن الموصوف، وكان يجمع عدة صفات متتالية بمعزل عن موصوفاتها وهذا لم يعب الشرح لأنه كتاب تعليمي يستحق التمثيل بعيدا عن القاعدة، ما أسميناه بالغريب الذي فاق المشهور، حين امتثل الشيخ بمفردات خارج نطاق الاستعمال ليترك المتعلم في حيرة من هذه الأمثلة؛ مع أنه قدم معاني هذه المفردات، والتكرار والتركيز والتحفيظ والتحصيل، وقد كانت تغلب عليه هنا النزعة التعليمية المسجدية (الحفظ أولا).

الهوامش:

1 - اتفق اللغويون على وجود أربعة مستويات؛ فيما اختلفوا في تحديدها يرى بعضهم تبدأ بالصوتي، فالصرفي فالنحوي فالمعجمي، والبعض يرى الرابع دلالي، لصوتي فالصرفي فالتركيبي ثم البلاغي، وفريق اعتمد في تقسيمه الوزن على أن فاء الفعل يحددها الصوت، والعين يحددها الصرف واللام النحو ثم الكلمة في تركيبها ككل ليكون المستوى أولى المستويات يليه الصرفي فالنحوي فالتركيبي الذي ينطوي تحته المعجمي البلاغي الأسلوبي. وهو في نظري التقسيم السليم منطقيا.

2 - الصرف هو "علم يعرف منه أنواع المفردات، الموضوعة بالوضع النوعي، ومدلولاتها، والهيئات الأصلية العامة للمفردات، والهيئات التغييرية، وكيفية تغييرها عن هيئاتها الأصلية، على الوجه الكلي بالمقاييس الكلية". انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، ص 101. لكن الزموري عرفه قائلا: "هو علم بأصول يعرف بها أحوال أبنية

الكلم التي ليست إعرابا ولا بناء، وموضوعه الأسماء المتمكنة والأفعال المتصرفة"، ص 7.
3 - عمر الزموري: فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف، إعداد مهري المولود، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر 1991م.
4 - المصدر نفسه، ص 15.
5 - خيرة غانم: مدارج التصريف في فتح اللطيف، رسالة ماجستير، جامعة وهران، ص 24.
6 - الزموري: فتح اللطيف، ص 19.
7 - المصدر نفسه، ص 19 بتصرف.
8 - عمر الزموري: أبواب الجنان وفيض الرحمن، دار الهدى، عين مليلة، ص 22-23.
9 - ينظر، بلقاسم أبو محمد: العلامة الشيخ المربي عمر أبو حفص الزموري، دار هومة، الجزائر، ص 23.
10 - الزموري: فتح اللطيف، ص 19.
11 - ينظر، بلقاسم أبو محمد: العلامة الشيخ الزموري، ص 27.
12 - يوجد بين الحراش ومدينة الأربعاء.
13 - خيرة غانم: مدارج التصريف، ص 28.
14 - محمد بن إسماعيل: مشايخ خالدون وعلماء عاملون، دار الهدى، عين مليلة، ص 62.
15 - الزموري: فتح اللطيف، ص 20.
16 - نفسه.
17 - المصدر نفسه، ص 24.
18 - المصدر نفسه، ص 12 وما بعدها.
19 - المصدر نفسه، ص 57 وما بعدها.
20 - المصدر نفسه، ص 275-297.
21 - الشيخ عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي الفاسي: البسط والتعريف، ص 12.
22 - الزموري: فتح اللطيف، ص 25.

References:

1 - Abou Mohamed, Belkacem: Al-ʻallāma al-Sheikh al-murabbī Omar Abū Ḥafṣ el-Zemmouri, Dār Houma, Alger.
2 - Al-Makūdī, ʻAbd al-Raḥmān: Al-basṭ wa at-taʻrīf fī ʻilm at-taṣrīf, Mu’assasat al-Risāla, 1st ed., Beirut 2009.
3 - Ben Ismaïl, Mohamed: Mashā’ikh khālidūn wa ʻulamā’ ʻāmilūn, Dār el-Houda, Ain Mʻlila,

4 - El-Zemmouri, Omar: Abwāb al-jinān wa fayḍ ar-Raḥmān, Dār el-Houda, Ain M'lila.
5 - El-Zemmouri, Omar: Fatḥ al-laṭif fī at-taṣrif 'ala al-basṭ wa at-ta'rīf, OPU, 1st ed., Alger 1991.
6 - Ghanem, Kheira: Madārij at-taṣrīf fī fatḥ al-laṭīf, Master Thesis, University of Oran.
7 - Khalifa, Ḥājjī: Kashf az-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa al-funūn, Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī, Beirut.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 43 - 60
ISSN 1112-5020

أثر المستوى الصوتي في تشكيل الدلالة
سورة الحاقة نموذجا

نرمين غالب أحمد
جامعة زاخو، كردستان العراق

الملخص:

انطلاقا من أن القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة التي نزلت على رسولنا الكريم نزولا صوتيا وليس مدونا في سطور أو مكتوبا في كتاب، وكلما تدبرنا فيه وجدنا فيه سرا من أسرار إعجازه، فقد اتَّسم بنظام صوتي معجز متسق الحركات والسكنات اتساقا رائعا يسترعي الأسماع، ويستولي على الأحاسيس والمشاعر بطريقة عجيبة تفوق كل كلام منثور ومنظوم. وحاولنا في هذا البحث دراسة دلالة الأصوات في سورة الحاقة وقد اعتمدنا في التحليل موادَّ الدرس الصوتي كالأصوات من خلال تجمعاتها، والمقاطع الصوتية كمًا ونوعا، واستعنّا بجداول إحصائية في تيسير الدراسة، والنتائج التي توصلنا إليها تدل على مناسبة الأصوات لسياق الآيات في السورة من خلال تناول أمور عديدة كالقيامة وأهوالها، والساعة وشدائدها، والمكذبين وما جرى لهم في جوٍّ مفعم بالدلالات الخفية ومسيطر على السورة.

الكلمات الدالة:

المستوى الصوتي، الدلالة، القرآن الكريم، اللغة العربية، اللسانيات.

The effect of acoustic level in the formation of significance
Surat al Haqqa as a model

Narmeen Ghaleb Ahmed
University of Zakho, Iraqi Kurdistan

Abstract:

Based on the fact that the Noble Qur'an is the eternal miracle that was revealed to our noble Messenger by voice, and it is not written in lines or written in a book, and whenever we ponder it, we find in it one of the secrets of his miracles. It was characterized by a miraculous sound system, consistent movements and sedatives, with a wonderful consistency that attracts the ears, and captures feelings and feelings in a wonderful way that surpasses all scattered

تاريخ النشر: 2016/9/15
narmeen.ahmed@uoz.edu

and rhyming words. In this research, we tried to study the significance of sounds in Surat Al-Haqqah, and we have adopted in the analysis the materials of the phonological lesson such as the sounds through their groupings, and phonemic syllables, in terms of quantity and quality, and we used statistical tables to facilitate the study. And our findings indicate the suitability of the voices to the context of the verses in the surah by dealing with many matters such as the Resurrection and its horrors, the Hour and its adversities, the deniers and what happened to them in an atmosphere full of hidden connotations and dominating the surah.

Keywords:

acoustic level, significance, Quran, Arabic, linguistics.

1 - مدخل:

استقطب الصوت اهتمام اللغويين والنحاة والمجودين، بيد أنَّ الفضل في حفظ الأصوات العربية يعود إلى الجهود الجبّارة التي قام بها كلٌّ من الخليل، وسيبويه وابن سينا وابن جني وغيرهم. ويُعدُّ ابن جني (ت 391هـ) رائد هذه الدراسة عند العرب، فهو أول من نظر إلى علم الأصوات كعلم قائم بذاته، واستعمل مصطلحاً لغوياً للدلالة على هذا العلم في كتابه (سر صناعة الإعراب) قوله: "إن الحرف هو مقطع الصوت الخارج مع النَّفَس ممتداً مستطيلاً، والصوت هو كيفيَّة عارضة للحرف عند حدوثه في المخرج"[1]. أما الخليل (ت 175هـ) فهو أول من التفت إلى صلة الدرس الصوتي بالدراسات اللغوية الصرفية، والنحوية، ولذلك كان للدراسة الصوتية من عنايته نصيب كبير، فقد أعاد النظر في ترتيب الأصوات القديمة، الذي لم يكن مبنياً على أساس منطقي، ولا على أساس لغوي، فرتبها بحسب المخارج في الفم، وكان ذلك فتحا جديدا، ومنطلقا إلى معرفة خصائص الحروف وصفاتها[2]، أما سيبويه (ت 180هـ)، فقد كان له فضل بذلك لا ينكر، فتصنيفه لصفات الأصوات في الجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط، وكشفه لملامح الإطباق واللين، وتمييزه لمظاهر الاستطالة والمد والتفشي، كل أولئك مما يتوّج صوتيته بالأصالة[3]. وقد أبان ابن سينا

(ت 429هـ) في رسالته (أسباب حدوث الحرف): "إن الصوت سببه القريب تموج الهواء دفعة بسرعة وبقوّة"(4).

أ - الصوت لغة واصطلاحا:

يؤخذ معنى الصوت لغة من مادة (صوت)(5). فالصاد والواو والتاء أصلٌ صحيح، وهو الصَّوت، والجمعُ أَصْواتٌ، وهو جنسٌ لكلِّ ما وَقَرَ في أُذنِ السَّامع(6). وفي الاصطلاح الصوت هو عملية حركية يقوم بها الجهاز النطقي وتصحبها آثار سمعية معينة تأتي من تحريك الهواء فيما بين مصدر إرسال الصوت وهو الجهاز النطقي ومركز استقباله وهو الأذن(7).

ب - أقسام الأصوات:

تتشكل الأصوات الكلامية من الصوامت والمصوتات التي ننطق بها أثناء التواصل والتخاطب وتتألف اللغة العربية من أربعة وثلاثين صوتاً ثمانية وعشرون للصوامت وثلاثة للمصوتات القصيرة ومثلها للمصوتات الطويلة. والصوامت هي الأصوات التي تحدث معها إعاقة في تيَّار النفس، ويحبس الهواء في أثناء النطق بها انحباساً محكماً(8). والمصوتات تنتج من دون أن يحدث تضيِّق في مجرى الهواء(9)، وهي نوعان: الطويلة (الألف والواو والياء)، والقصيرة (الفتحة والكسرة والضمة)؛ ولكل منها صفات خاصة. وتنقسم صفات الصوامت إلى قسمين: صفات منفردة كالصفير والتكرار والانحراف والغنة (الأنفية) وصفات ثنائية كالجهر والهمس والانفجار والاحتكاك والإطباق والانفتاح.

جـ - المقطع الصوتي:

عبارة عن كميَّة من الأصوات تحتوي على حركة واحدة يمكن الابتداء بها والوقوف عليها(10)، وهو عند الأصواتيين أقرب إلى قول العرب: "مقطعات الكلام أي أجزاؤه التي يتحلل إليه ويتركب منها"(11).

2 - بين يدي السورة:

سورة الحاقة مكية بالاتفاق. ومقتضى الخبر المذكور عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنها نزلت في السنة الخامسة قبل الهجرة. فإن عمر أسلم

بعد هجرة المهاجرين إلى الحبشة وكانت الهجرة إلى الحبشة سنة خمس قبل الهجرة إلى المدينة. وقد عدت هذه السورة السابعة والسبعين في عداد ترتيب النزول. نزلت بعد سورة تبارك وقبل سورة المعارج[12].

ووجه تسميتها (سورة الحاقة) وقوع هذه الكلمة في أولها ولم تقع في غيرها من سور القرآن[13]. وباسم (الحاقة) عنونت في المصاحف وكُتب السنة وكتب التفسير، وقال الفيروزابادي (ت 64هـ): "إنها تسمى أيضاً سورة (السلسلة) لقوله تعالى: (ثم في سلسلة)"[14]، وسماها الجعبري (ت 732هـ) في منظومته: بـ(الواعية) ولعله أخذها من قوله تعالى: "وَتَعِيَهَا أُذُن وَاعية"[15].

تناولت السورة أمورا عديدة كالحديث عن القيامة وأهوالها، والساعة وشدائدها، والحديث عن المكذبين وما جرى لهم، مثل "قوم عاد، وثمود، ولوط، وفرعون، وقوم نوح" وغيرهم من الطغاة المفسدين في الأرض، كما تناولت ذكر السعداء والأشقياء، ولكن المحور الذي تدور عليه السورة هو (إثبات صدق القرآن)، وبراءة الرسول - صلى الله عليه وسلم - مما اتهمه به أهل الضلال من الافتراء على الله[16].

والحاقة في اللغة: القيامة، سميت بالقيامة؛ لأنها حق مقطوع بوقوعها ولأنها تَحُقُّ كلَّ إنسان من خير أو شر[17]، والْحَاقَّةُ: الساعة الواجبة الوقوع الثابتة المجيء، التي هي آتية لا ريب فيها[18]. وقال الفراء (ت 207هـ): "سميت حاقَّةً لأن فيها حواقَّ الأُمور والثوابَ"[19]. وقال الطبرسي (ت 548هـ): "الحاقة اسم من أسماء القيامة، وسميت بذلك؛ لأنها ذات الحواق من الأمور، وهي الصادقة الواجبة الصدق، لأن جميع أحكام القيامة واجبة الوقوع، صادقة الوجود"[20]. وقيل: سميت بذلك لأن كل إنسان فيها حقيق بأن يجزى بعمله، وقيل: لأنها أحقت لقوم النار، وأحقت لقوم الجنة[21].

3 - دلالة الأصوات في السورة:

"الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (3)". تلك ثلاث موجات متعاقبة متدرجة في الطول، يتوالى فيها السؤال والاستفهام، وتتكرر فيها

كلمة جديدة في مدلولها على يوم القيامة، لتوحي بجرسها بجسامة هول هذا اليوم بالقاف المشددة التي تقرع الأذن قرعاً وبخاصة بعد المد الطويل الممهِّد لها والمظهر لشدتها. وجاءت سمة التكرار في بداية السورة للتفخيم والتهويل والتعظيم لأمر العاقبة وما ستفسرها فيما بعد، واستدعت تكرار لفظة (الحاقة) السرعة في الإيقاع والضغط على الأصوات وخاصة صوت (الحاء) الذي تواتر بنسبة 1،65% وصوت (القاف) المشدد التي تواتر بنسبة 3،04% في السورة كلها للدلالة على مقدار الفزع الهائل في هذا اليوم[22].

وانتهاء الفواصل بـ(التاء) المربوطة التي تنطق هاءً للسكت، ومسبوقةً بصوت (القاف) اللهوي الانفجاري الطلق مع احتكاك صوت (الحاء) الذي يصدر من انقباض ظهر اللسان من حدوث ممر ضيق بين جذر اللسان وحائط البلعوم الخلفي[23]. كل ذلك جسد لنا يوم القيامة في مشهد حسي يدركه الذهن، وصوَّر إيقاعاً رهيباً في السورة من خلال الانتقال ما بين الأصوات المجهورة والمهموسة.

وانقلاب صوت (التاء) إلى صوت (الهاء) عند الوقف يحول المقطع الصوتي الطويل المغلق إلى مقطع قصير مفتوح، والوقف بهاء السكت دائما يشكِّل لدينا مقطعاً صوتياً من نوع (ص م ص)[24]، وذلك لأنَّ العربية لا تقف إلا على ساكن أو مصوت طويل ولا يجوز أن يكون المقطع الأخير للفظة من نوع (ص م)؛ لأنَّه ينتهي بمصوت قصير وقد يخضع للتغيير عند الوقف[25]، وهذه السورة من السور التي ورد فيها ثلاث مقاطع صوتية من نوع (ص م م ص) وفي درج الكلام، علما أن هذا المقطع لم يرد في درج الكلام في القرآن الكريم أكثر من (118) مرة[26]، وإن صعوبة نطق هذا المقطع في وسط الكلام ومجيء ثلاثة مقاطع منها من مجموع (118) مقطعاً في القرآن الكريم كله يلفت النظر ويجعلنا نستشعر بهول هذه اللفظة (الحاقة)، ويصور شدة ووقع هذا اليوم؛ لأن هذه المقاطع ثقيلة في النطق ودائماً ما تكون مشحونة بالتوتر والغضب والعنف بما يتناسب والموقف النفسي، فبذلك يكون نمط المقاطع الصوتية

لفواصل الآيات الثلاث الأولى متشابها في حين تنتقل المقاطع الصوتية إلى نمط آخر في الآية التالية، حيث تبدأ بمقطع مغلق أيضاً وتنتهي به.

وقد تقدم ذكر نصيب (ثمود) من العذاب رغم تأخرها زمناً على (عاد) لمراعاة الفاصلة صوتياً؛ لأن عاداً تجانس القارعة[27]. وتجدر الإشارة هنا أن صوت (القاف) يصدر من القلع ومن القرع، إلاّ أنَّ في الأخير قوة أكبر، نستشعرها صوتياً من خلال صوت (الراء) التكراري الذي يتم إنتاجه بطرق مستدق اللسان خلف اللثة وطرق اللهاة بجذر اللسان[28]، ويأتي انتهاؤها بصوت (العين)؛ فـ(الهاء) الساكنة الأبعد مخرجاً من بين الأصوات متناغماً وتكرار المقطع الصوتي المغلق (ص م ص) يعبر عن القرع، ويربط الصورة السمعية بنفسية المتلقي، وبالتالي إحكام صورة المعنى، لا سيَّما أنه يوحي بالضيق والشدة والانكسار، ويرسم لنا أجواء متتابعة المخاوف ومتلاحقة الصواعق[29].

وجاءت الآيات: "فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ (5) وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (6) سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (7) فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ (8) وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ (9) فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً (10) إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (11) لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ (12)"، منتهية بمصوّت (الياء) القصير الذي يدل على طول امتداد العذاب ويضفي على النص نغمة صوتية موحّدة، ويمنحه إيقاعاً موسيقياً رخياً يتناسب والتعبير عن هذا العذاب[30]، في حين جاءت الأصوات المجهورة لتصور لنا المواقف التي توحي بالحسرة والأسى وهي (الغين، القاف، الواو، الباء، الراء، والعين) والتي شكلت نسبة عالية جداً وهي 78.54% ضعف نظائرها الأصوات المهموسة التي كانت بنسبة 21.46%، وهذا ما ناسب سياق السورة الذي فيه إسماع من خلال الوضوح السمعي العالي لها بتناول أمورا عديدة كالقيامة وأهوالها، والساعة وشدائدها، والمكذبين وما جرى لهم. في حين جاء صوت (الهمزة) الذي يُعد من أصعب الأصوات وأعسرها نطقاً على الإنسان في

آية واحدة، وكان يوحي بشدة ما جاء به قوم فرعون من المؤتفكات والمراد بالمؤتفكات: المنقلبات، أي القرى التي انقلبت على أهلها، وقد جاءت في صيغة الجمع، لأنها خمس قريات (صبعة، وصعرة، وعمرة، ودوما، وسدوم) [31]. فضلاً عن وجود سمة الأنفيات وتحويل النون اللثوية إلى ميم أنفية في قوله تعالى: (فَهَلْ تَرَى لَهُمْ بَاقِيَةٍ). وتلحظ سمة التكرار في هذه الآيات التي لها أثر كبير في الإيقاع وتناوب الأحداث لأن التكرار صفة دالة على الإعادة في الشيء[32].

والصرصر: ريح شديدة البرودة[33]، ولا يُخفى أن لجرس اللفظة دوره في الدلالة على الصوت، فالصاد في وقعها الصارخ، والراء المضعّفة، قد أضافتا صيغة الشدة، وجسّدتا صور الرهبة والخوف في السورة من خلال التكرار في الصوتين[34]. والعاتية: الشديدة العَصف، وأصل العُتُوّ والعُتِيّ: شدة التكبر فاستعير للشيء المتجاوزِ الحدَّ المعتادَ تشبيهاً بالتكبر الشديد في عدم الطاعة والجري على المعتاد[35]، وكلمة خاوية معناها ساقطة، وقد ناسب السياق في هذا المقام الذي يقصد به السقوط، لأن القوم صرعى ألقت بهم الريح العاتية على الأرض كما ألقت بأركان بيوت القرية[36] في قوله تعالى من سورة البقرة: "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا (259)"، وإن وصف الأخذة بأنها رابية، دلالة على أنها شديدة وعنيفة، فالألفاظ (طاغية، باقية، عاتية، خاوية، جارية، رابية، واعية) ذات المعاني التي تخلع الأفئدة تقذف إلى الذهن أجواءً متتابعة المخاوف ومتلاحقة الصواعق[37]، والتنوع بين المصوتات القصيرة (الكسرة، الضمة، الفتحة) شكل لنا تنوعاً في موسيقى الآيات، فضلاً عن حصول مصوت (الكسرة) على المساحة الأكبر من هذه الآيات والذي ينتج من ارتفاع مقدِّمة اللسان نحو وسط الحنك الأعلى بحيث يكون الفراغ بينهما كافياً لمرور الهواء من دون أن يحدث أي احتكاك أو حفيف[38]، وهذا ما يتناسب والحديث عن العذاب والألم، فالكسرة مصوت حاد وضعيف، وكأنما تناسب كسر شوكتهم والهلاك الذي أصابهم.

ولو استحضرنا هاتين الآيتين المتفقتين في الفاصلة للاحظنا أن المعركة لا

تنتهي بين الكفر والإيمان بل يتابع السياق خطواته بها إلى ساحة الآخرة، فتبرز معالمها في مشاهد القيامة والمبالغة في تهويلها بقوله تعالى: "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (13) وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (14)"، وخاصة بوجود الأصوات الانفجارية التي هي (الهمزة والباء والتاء والجيم والدال والكاف والفاء) والتي شكلت نسبة عالية في السورة وهي 24.15% وتنتج من قفل في التجويف الفمي، مع ارتفاع غشاء اللهاة لمنع الهواء من التسرب من مجرى الأنف، فيكون ضغط الهواء مركبا خلف موضع النطق، وعند انفراج عضوي النطق يتسرب الهواء فجأةً على نحو يشبه التلاطم الذي هو سمة الانفجاريات[39]، وكأنما ترسم هذه الأصوات الصعوبة في الشيء، فما هذا الإيقاع المجلجل!؟ وما تلك النبرات الصوتية التي حملت أصداء متلاحقة في رنة متقاربة توحي بالرعب والخوف من حدث متنازل يزيد من رهبة الموقف، فيكاد لفظ (الدَّك) بجرسه يطابق معناه، فذلك الهول وهذا الجلال يخلعان الإحساس في مشهد الحساب لذلك الأمر المهول. ويشاركان في تعميق المعنى في الحس مع سائر إيقاعات السورة وإيحاءاتها[40].

ويستمر الإيقاع بسرعة فائقة وبموجات متدفقة ومتسارعة وترددية تضرب على الأذن وكأن ليس هناك نهاية في هذه المشاهد التي توحي بانتقال الإنسان من الموت إلى البعث مثيرةً انتباهنا إلى يوم القيامة الذي ليس له يومئذ ثمة مهرب ومفر، فهو محاسب لا محال[41] بقوله تعالى: "فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (15) وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (17) يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (18)" وذلك من خلال ارتفاع نسبة المصوتات الطويلة (الألف والواو والياء) في هذه الآيات وهي أشدّ وضوحا في السمع من غيرها من الأصوات الكلاميّة[42]، ولعلَّ ما زاد في قدرتها على قوة الإسماع أنّها أصواتاً مجهورة[43]، ولا سيما مصوت (الألف) المدي الذي شكل حضورا قوياً بنسبة 8.77% وكأنَّ في صوته الطليق ما ينبه على وجود أغراض عدة في السورة وجب الانتباه إليها، فنكاد نشهد السماء وهي

مشققة واهية والكواكب وهي متناثرة منكدرة. ثم يغمر الجلال المشهد ويغشيه، وتسكن الضجة التي تملأ الحس من النفخة والدكة والتشقق والاندثار، فيسكن هذا كله ويظهر في المشهد عرش الواحد القهار[44]. وقد شكل صوت (الهمزة) بروزاً واضحاً في السورة وتواتر بنسبة عالية وهي 5.21%، فهو صوت حنجري قوي بعيد المخرج، ويُنطق عند انسداد فتحة المزمار انسداداً تاما، ثم يخرج الهواء بشكل مفاجئ محدثاً صوته، وهو من أصعب الأصوات ويتميز بإيقاعه العالي، ويوحي بالحضور والبروز لما يثيره من أنتباه في ذهن السامع[45] وجاء في هذه الآية في اللفظة (يومئذ) التي تكررت ثلاث مرات، وأثارت الانتباه لما وراءها من عواقب وخيمة.

وممّا زاد من جمالية النص ما يحمله صوت (الهاء) من شحنات صوتية تعبيرية قادرة على تصوير مشهدين متناقضين وهما مشهدا الفرح والحزن[46]، في قوله تعالى: "فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ (19) إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ (20) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (21) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (22) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (23) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (24) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (25) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (26) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ (27) مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ (28) هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ (29)"، فهو من الأصوات الهاوية وينفتح فيه جهاز التصويت انفتاحاً عادياً فيجري النفس معها جرياً[47]، وقد حققت (الهاء) صوتياً مناخ الانتباه[48]. وجاءت بنسبة قليلة في السورة مقارنة بالأصوات الأخرى وهي 4.08%، وزُيّدت رعاية لفواصل الآيات المختومة بـ(التاء) القصيرة والتي اقتضى السياق نطقها هاءً للتوافق[49]، ولمّا كانت الاهتزازات الصوتية لهذا الصوت تحدث في الحلق قريباً من جوف الصدر، فإنّ هذا المخرج قد جعل اهتزازاته الصوتية أكثر عُرضةً للتأثر المباشر بشتى الانفعالات التي تجيش في الصدر، ومنحت صوته قدرةً فائقة على التكيّف مع الحالات النفسية والمشاعر الإنسانية التي تعتمل في نفس صاحبها، سواءً أكان ذلك إيجابياً مثلما كان في فرحة الناجين، أم كان سلبياً مثلما تجسّد في

تشاؤم المعذّبين[50]. ولا يُخفى ما للتكرار من جمال صوتي وعمقٍ في مغزاه المعنوي من خلال التشابه الصوتي بين أصوات الألفاظ في المشهدين[51]. فالمشهد الثاني أطول إذا قيس بالمشهد الأول، ففي المشهد الأول تصوير للمؤمن يهتف فرحاً من هول المفاجئة ووقع السرور الشديد في النفس من عظم المسرة؛ فتخرج هذه (الهاء) معبرة عن هذا الشعور العظيم، بقوله: (هاؤم اقرءوا كتابيه)؛ أما المشهد الثاني فيقف الفاجر في حالة كآبة وإحباط فاقداً للتوازن منادياً للويل آخذاً للصراخ فتجيء هذه (الهاء) لتطلعنا على هذه النفسية الكئيبة الباكية؛ فيقول: (يا ليتني لم أوت كتابيه)[52]، فالهاء من أقدر الأصوات على التعبير عن الهيجان النفسي، لأنَّ الإنسان عندما يكون سعيداً أو حزيناً يخرج صوت الهاء متكيّفاً مع الحالتين.

وها هي المقاطع الصوتيَّة تنتقل مرة أخرى إلى المقطع المديد المقفل بصامتين (ص ح ح ص) الذي كان حاضراً في الآيات الأولى من السورة وكأن اجتماع هذه المقاطع المتمثلة بالثقل والطول في هذه الآيات صوَّر لنا طول العذاب وشدته، ولا سيَّما أن جملة (خذ) في القرآن الكريم ترتبط بالعذاب، وبالطريقة الشديدة التي يؤخذ بها المجرمون[53]، فمن ذا الذي لا يرتعش حسه، وهو يسمع ذلك القضاء الرهيب بقوله تعالى: "خُذُوهُ فَغُلُّوهُ (30) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (31) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (32)"، هذا لون من العذاب الذي يحيق بالكافرين في يوم القيامة. فأيديهم تربط بالأغلال وأجسامهم بالسلاسل، والوقفة مع صوت (الهاء) والواو المدية قبلها أكد لنا شدة هذا العذاب واستمراره؛ فالسلسلة الواحدة يُستشعر بضيقها فما بال سلسلة فيها سبعون ذراعاً، وقد شكل لنا التلاؤم الصوتي بين الأصوات وفواصلها تنوعاً في الإيقاع.

ويلحظ أيضاً تجمهر الأصوات المهموسة في هذه الآيات التي تنوعت بين (الثاء والخاء والسين والصاد والفاء والكاف) والتي مثلت تناوباً بين الاحتكاك والانفجار؛ ولأنَّ الأصوات المهموسة تحتاج إلى جهد أكثر في نطقها، لذلك تناسبت مع سياق الألم والعذاب.

ونلاحظ وجود علاقة صوتية وثيقة بين صوتي (الميم والنون) في قوله تعالى: "إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ (33) وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ (34) فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ (35) وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ (36) لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ (37)"، وهذه العلاقة مستمدة من آلية النطق والملامح الصوتية على اعتبار أنهما صوتان مجهوران وتتذبذب الأوتار الصوتية عند نطقها، فضلاً عن تقارب مخرجيهما مما يضفي عليها تقارباً آخرا، فهي أصوات أنفية لثوية، وعالية في الوضوح السمعي وتترك تأثيراً سلساً في أذن السامع ومن أخفّ الأصوات وأيسرها نطقاً وأكثرها سهولةً على اللسان[54]، ليس في لسان العرب فحسب، بل في جميع اللغات العالمية؛ لذلك نجدها من الأصوات التي حصلت على النسب الأعلى في السورة وهي 8.60% لصوت الميم و9.56% لصوت النون. ولا ننسى ما للأصوات الطبقية من تتابع في الآيات وهي الأصوات التي يحبس الصوت بين اللسان والحنك الأعلى عند نطقها[55]، فكأنَّ تجمع هذه الأصوات يرسم لنا انحصار حال الظالمين من كثرة الذنوب التي التصقت بهم وغطَّت عليهم، وترسم التواضع والخضوع لله - سبحانه وتعالى - وتجهرت النسب العالية للمقطع المديد المقفل بصامت في هذه الآيات على التوالي. وكأنها كانت ترسم لنا المشاهد العنيفة وصور العذاب والقسوة في التعامل واللامبالاة، فقد خلت قلوبهم من الإيمان والرحمة بالعباد.

ابتداء هذه الآيات بالقسم الحاصل بما يبصر الناس وما لا يبصرون أعطت المشهد دوياً موسيقياً مما زاد الأمر رهباً ورعباً من خلال تجمهر الأصوات الصفيرية المتناغمة والإسماع، بقوله تعالى: "فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (38) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (39) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (42) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (43) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47) وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ (48) وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ (49) وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ (50) وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ

(51) فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ (52)"، والمعروف أن القسم قادر بطبيعته على شد الانتباه شداً، لأن الشخص غالباً ما يقسم لأنه يريد أن يكسب ثقة المقابل فكانت هذه اللفظة ملائمة لما تقدمها من الكلام، ويلحظ أيضاً صوت (اللام) اللثوي المنحرف في الآيات بنسبة 3.5%، فضلاً عن أنه الصوت الذي حصل على النسبة الأعلى من أصوات السورة كلها وهي 9.65%، وكأن الانحراف الذي فيه يمثل انحراف الكافر عن الدين، واتخاذه آلهة دون الله متعززاً بها. فضلاً عن كثرة تواتر المقاطع القصيرة (ص ح) في هذه الآيات، وبما أن المقاطع القصيرة سريعة وعالية في الوضوح السمعي فقد كان لها دور كبير في بيان عظمة القرآن الكريم من خلال القسم المنفي الذي يعمد على إثارة انتباه السامع بهذه الفخامة والضخامة، وبهذا التهويل بالغيب المكنون، وأن هناك وراء مد البصر ووراء حدود الإدراك جوانب وعوالم وأسرارا أخرى لا يبصرونها ولا يدركونها[56].

4 - نتائج البحث:

تميزت سورة الحاقة بميزات صوتية مختلفة، فقد شكَّلت الأصوات المجهورة نسبةً عالية ورابطاً صوتياً متوافقا في كلمات السورة، وكانت ضعف نظيراتها المهموسة، وهذا ما تناسب مع سياق السورة الذي فيه إسماع من خلال الوضوح العالي لهذه الأصوات وتناول أمورا عديدة كالحديث عن القيامة وأهوالها، والساعة وشدائدها، والحديث عن المكذبين وما جرى لهم.

تواترت الأصوات الانفجارية بنسبة عالية في السورة، وكأنها صورت الصعوبة في الشيء وحملت أصداء متلاحقة من أحداث متنازلة تزيد من رهبة الموقف.

شكل مصوت (الألف) المدي حضورا قوياً وبنسبة عالية في السورة وكأنَّ في صوته الطليق ما ينبه على وجود أغراض عدة في السورة وجب الانتباه إليها، وحاز مصوت الفتحة على نسبة عالية في السورة لكونه من أشيع المصوتات في اللغة العربية يليه مصوت الكسرة والضمة.

أخذ صوت الهاء مساحة كبيرة في فواصل الآيات والذي كان في الأصل

تاءً قصيرة تنطق هاءً للسكت لتحقق غرضاً صوتيّاً، وهو الانسجام عن طريق مراعاة الفاصلة القرآنية وموافقة رؤوس الآيات.

كانت هناك علاقة صوتية قوية بين الأصوات اللثوية (اللام، الميم، النون) مستمدة من آلية النطق والملامح الصوتية على اعتبار أنها أصوات مجهورة وقريبة المخرج، فهي من أخفّ الأصوات وأيسرها نطقاً وعالية في الوضوح السمعي وتترك تأثيرا سلسا في أذن السامع، لذلك نجدها من الأصوات التي حصلت على النسب الأعلى في السورة وهي 9.65%، لصوت اللام و9.56% لصوت النون و8.60% لصوت الميم.

حصل المقطع الصوتي (ص م) على أعلى نسبة في السورة كلها، وذلك لأن خفة ورشاقة هذا المقطع وسرعة حركته وتمتعه بحرية الانتقال من مكان إلى آخر، فضلاً عن بساطته وسهولة تكوينه، وحركته البارزة المثيرة للانتباه، جعلته المقطع المهيمن على السورة من أولها إلى آخرها ويليه المقطع الصوتي (ص ح ص)، وهو من أكثر المقاطع وقوعاً في الكلام العربي بعد المقاطع القصيرة، وكانت نسبته عالية أيضاَ، لأنّ سياق السورة كان يتطلب وجود مثل هذه المقاطع، ومن ثم المقطع (ص ح ح) الذي جاء بنسبة قليلة مقارنة بنسبته في الآيات الأخرى.

وهذه السورة من السور التي ورد فيها ثلاث مقاطع صوتية من نوع (ص م م ص) وفي درج الكلام، علما أن هذا المقطع لم يرد في درج الكلام في القرآن الكريم أكثر من (118) مرة، لأن هذه المقاطع ثقيلة في النطق ودائماً ما تكون مشحونة بالتوتر والغضب والعنف، وإن صعوبة نطق هذا المقطع في وسط الكلام ومجيء ثلاثة مقاطع منها من مجموع (118) مقطعاً في القرآن الكريم كله يلفت النظر ويجعلنا نستشعر بهول هذه اللفظة (الحاقة)، ويصور شدة ووقع هذا اليوم، بما يتناسب والموقف النفسي.

وأخيراً فإن أسرار القرآن وعجائبه لا تنتهي، وكلما تدبرنا القرآن الكريم وجدنا فيه سراً من أسرار إعجازه، وقد مثل هذا البحث المتواضع لبنة جديدة في

صرح علمٍ جديد يحتاج إلى جهودٍ متضاعفة، ليستوي بأركانه ومجالاته، ألا وهو المجال الصوتي أو الأسلوبية الصوتية، وأسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

الهوامش:

1 - ابن جني: سر صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق الدكتور حسين هنداوي، دار القلم، ط2، دمشق 1413هـ-1993م، ج1، ص 6.

2 - الخليل: العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1424هـ-2003م، ج1، ص 32.

3 - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 450.

4 - ابن سينا: أسباب حدوث الحروف، تحقيق محمد حسان الطيان وآخرون، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، (د.ت)، ص 84.

5 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، ط1، بيروت، مادة (صوت)، ج2، ص 57.

6 - ابن فارِس: مقاييس اللغة، تحقيق عبد السَّلام هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1423هـ-2002م، ج3، ص 318.

7 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب 1994م، ص 66.

8 - محمد الخولي: معجم علم الأصوات، ط1، 1402هـ-1982م، ص 91.

9 - عصام نور الدين: علم الأصوات اللغوية، الفونتيكا، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت 1992م، ص 195.

10 - رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة 1417هـ-1997م، ص 101.

11 - غانم قدوري الحمد: المدخل إلى علم الأصوات العربية، المكتبة الوطنية، ط1، بغداد 2002م، ص 188.

12 - ابن عاشور: التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس 1997م، ج29، ص 111.

13 - الصابوني: صفوة التفاسير، مكتبة الهداية، ط2، أربيل 2000م، ج3، ص 392.

14 - الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ج1، ص 478.

15 - الجعبري: قصيدة تقريب المأمول في ترتيب النزول، مكتبة الشنقيطي، مكة المكرمة 1434هـ-2013م، ص 4.

16 - الصابوني: صفوة التفاسير، ج3، ص 392.

17 - ابن منظور: لسان العرب، مادة (حقق)، ج10، ص 49.

18 - الزمخشري، الكشاف، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض 1419هـ-1998م، ج4، ص 602.

19 - الفراء: معاني القرآن، تحقيق محمد نجاتي وآخرون، دار السرور، بيروت 1995م، ج3، ص 179.

20 - الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر، بيروت 1993، ج5، ص 342.

21 - الشوكاني: فتح القدير، تحقيق وتخريج أحاديثه سيِّد إبراهيم، دار الحديث، ط1، القاهرة 1413هـ-1993م، ج5، ص 333.

22 - محمد الصغير: الصوت اللغوي في القرآن الكريم، دار المؤرّخ العربي، ط1، بيروت 1420هـ، ج1، ص 168.

23 - الملاح: التشكيل الصوتي، النادي الأدبي الثقافي، ط1، جدة 1983م، ص 95.

24 - ينظر، خالد عوير الشمس: البنية المقطعية في سورة القارعة، بحث منشور في مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد 8، تموز 2012م، ص 71.

25 - محمود عبيدات: هاء السكت ودورها في تصحيح البنية المقطعية للكلمة العربية، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد 18، العدد 2، سنة 2010م، ص 838.

26 - عزَّة عزّت: المقطع الصوتي المديد المقفل بصامت، مجلة آداب الفراهيدي، كلية الآداب، جامعة تكريت، العدد 10، آذار، سنة 2012م، ص 102.

27 - محمد حسن باجودة: تأملات في سورة الحاقة، دار بوسلامة، تونس 1982م، ص 61.

28 - ستيتية: الأصوات اللغوية، ص 156.

29 - عزَّة عزَّت: بنية السورة القرآنية في جزء عم دراسة صوتية، أطروحة دكتوراه، جامعة الموصل 2005م، ص 252.

30 - سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، (د.ت)، ج6، ص 3682.

31 - ينظر، باجودة: تأملات في سورة الحاقة، ص 61.

32 - سيبويه: الكتاب، ج1، ص 449.

33 - ابن منظور: لسان العرب، مادة (صر)، ج4، ص 368-370.

34 - ينظر، محمد الصغير: الصوت اللغوي في القرآن الكريم، ج1، ص 188.

35 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، مادة (عتا): ج15، ص27.
36 - ينظر، أحمد ياسوف: جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، ط3، 1419هـ-1999م، ص 314.
37 - ينظر، باجودة: تأملات في سورة الحاقة، ص 66.
38 - حازم كمال الدين: دراسة في علم الأصوات، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة 1420هـ-1998م، ص 53-54.
39 - الملاح: التشكيل الصوتي، ص 52.
40 - ينظر، ساجدة عبد الكريم: أثر الصوت في توجيه الدلالة دراسة أسلوبية صوتية، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 7، العدد 3، آذار 2010م، ص 292.
41 - ينظر، هلال محمود: سورة العاديات دراسة مقطعية، مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب، جامعة الموصل، العدد 54، 1430هـ-2009م، ص 53.
42 - السعران: علم اللغة، ص 126.
43 - غالب المطلبي: في الأصوات اللغوية دراسة في أصوات المد العربية، دار الشؤون الثقافية ودار الحرية للطباعة، بغداد 1404هـ-1984م، ص 25.
44 - ينظر، سيد قطب: في ظلال القرآن، ج6، ص 3676.
45 - ينظر، فيصل غوادرة: مستويات أسلوبية في سورة مريم، جامعة القدس المفتوحة، كلية التربية، جنين، فلسطين، (د.ت)، ص 11.
46 - ينظر، عمر العتيق: الأسلوبية الصوتية في الفواصل القرآنية، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، المجلد 16، العدد 3، ص 23.
47 - جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربية، ترجمة صالح القرمادي، نشريات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية 1966، ص 31.
48 - ينظر، محمد الموافي: دراسة بلاغية في سورة الحاقة، 2012/4/1م، شبكة الألوكة، آفاق الشريعة، روافد، ص 16.
49 - أسامة جاب الله: جماليات التلوين الصوتي في القرآن الكريم، كلية الآداب، جامعة كفر الشيخ 2008، ص 43.
50 - عباس حسن: خصائص الحروف العربية ومعانيها، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 1998م، ص 194.
51 - ينظر، باجودة: تأملات في سورة الحاقة، ص 90.
52 - ينظر، جمال أبو حسان: الدلالة المعنوية لفواصل الآيات القرآنية، دار الفتح، ط1،

عمان، الأردن 1431هـ-2010م، ص 211.
53 - ينظر، باجودة: تأملات في سورة الحاقة، ص 108.
54 - علي مزبان: أصوات الذلاقة في البحث اللغوي، مجلة كلية الآداب، العدد التاسع، ص 4.
55 - عصام نور الدين: علم الأصوات اللغوية، ص 232.
56 - ينظر، سيد قطب: في ظلال القرآن، ج6، ص 3683.

References:

1 - ʻAbd al-Tawwāb, Ramadān: Al-madkhal ila ʻilm al-lugha wa manāhij al-baḥth al-lughawī, Maktabat al-Khānjī, 2nd ed., Cairo 1997.

2 - Abū Ḥassān, Jamāl: Al-dalāla al-maʻnawiyya li-fawāṣil al-ayāt al-qur'āniyya, Dār al-Fatḥ, 1st ed., Amman 2010.

3 - Al-Farrā': Maʻānī al-Qur'ān, edited by Muḥammad Najātī and others, Dār al-Surūr, Beirut 1995.

4 - Al-Firuzabādī: Baṣā'ir dhawī at-tamyīz fī laṭā'if al-kitāb al-ʻazīz, edited by Muḥammad ʻAlī al-Najjār, The Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo.

5 - Al-Ḥamad, Ghānim Kaddūrī: Al-madkhal ilā ʻilm al-aṣwāt al-ʻarabiyya, Al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1st ed., Baghdad 2002.

6 - Al-Jaʻbarī: Qaṣidat taqrīb al-ma'mūl fī tartīb an-nuzūl, Maktabat al-Shanqīṭī, Makka al-Mukarrama 2013.

7 - Al-Khalīl: Kitāb al-ʻayn, edited by Mahdī al-Makhzumī and Ibrāhīm al-Samarrā'ī, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 2003.

8 - Al-Mallāḥ: At-tashkīl as-ṣawtī, Al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī, 1st ed., Jeddah 1983.

9 - Al-Maṭlabī, Ghālib: Fī al-aṣwāt al-lughawiyya, Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya and Dār al-Ḥurriyya, Baghadad 1984.

10 - Al-Ṣābūnī: Ṣafwat at-tafāsīr, Maktabat al-Hidāya, 2nd ed., Erbil 2000.

11 - Al-Ṣaghīr, Muḥammad: As-ṣawt al-lughawi fī al-Qur'ān al-Karīm, Dār al-Mu'arrikh al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1420H.

12 - Al-Shawkānī: Fatḥ al-qadīr, edited by Sayyid Ibrāhīm, Dār al-Ḥadīth, 1st ed., Cairo 1993.

13 - Al-Ṭabrasī: Majmaʻ al-bayān fī tafsir al-Qur'ān, Dār al-Fikr, Beirut 1993.

14 - Al-Zamakhsharī: Al-kashshāf, edited by ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd and ʻAlī Muḥammad Muʻawwaḍ, Maktabat al-ʻUbaykān, 1st ed., Riyadh 1998.

15 - Bajouda, Mohamed Hassan: Ta'ammulāt fī sūrat al-Ḥāqqa, Dār Bouslama,

Tunis 1982.
16 - Ben Achour, Mohamed Tahar: At-taḥrīr wa at-tanwīr, Dār Sahnoun, Tunis 1997.
17 - Cantineau, Jean: Durūs fī ʻilm al-aṣwāt al-ʻarabiyya, (Cours de phonétique arabe), translated by Salah el-Karmadi, Tunis 1966.
18 - Ghawādra, Fayçal: Mustawayāt ʼuslūbiya fī sūrat Maryam, Al-Quds Open University, Jenin, Palestine.
19 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-ʻarabiyya maʻnāha wa mabnāha, Dār al-Thaqāfa, Casablanca 1994.
20 - Ibn Fāris: Maqāyīs al-lugha, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn, Arab Writers Union, Damascus 2002.
21 - Ibn Jinnī: Sirr ṣināʻat al-iʻrāb, edited by Ḥussein Hindāwī, Dār al-Qalam, 2nd ed., Damascus 1993.
22 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, 1st ed., Beirut.
23 - Ibn Sīnā: Asbāb ḥudūth al-ḥurūf, edited by Ḥassān al-Ṭayyān and others, Publications of the Arabic Language Academy, Damascus (n.d.).
24 - Kamal al-Dīn, Ḥāzim: Dirāsa fī ʻilm al-aṣwāt, Maktabat al-Ādāb, 1st ed., Cairo 1998.
25 - Nur al-Dīn, ʻIṣām: ʻIlm al-aṣwāt al-lughawiyya al-phonetica, Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1st ed., Beirut 1992.
26 - Quṭb, Sayyid: Fī ẓilāl al-Qurʼān, Dār al-Shurūq, Cairo (n.d.).
27 - Sibawayh: Al-kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn, Dār al-Jīl, Beirut (n.d.).

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 61 - 78
ISSN 1112-5020

من أساليب العربية الاستفهام وأدواته
مغني اللبيب نموذجا

د. سميرة حيدا
جامعة وجدة، المغرب

الملخص:

يعد الاستفهام واحدا من الأساليب العربية التي يقصد إليها متكلم العربية، للتعبير عمَّا يختلج نفسه من مشاعر ورغبة حثيثة في البحث والمعرفة، ويتم ذلك بواسطة أدوات معينة تفيد ذلك المعنى وتؤديه خير تأدية، وقد سبر علماؤنا القدامى رضي الله عنهم وأرضاهم جميعا، أغوار هذه الأدوات ووضحوا معنى الاستفهام الذي تؤديه معززا بأمثلة وشواهد تُقربه إلى ذهن متعلم هذه اللغة، ومن أجَلِّ هذه الكتب: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري رحمه الله، والذي وإن لم يفْرد مصنفه كلّه للمفردات كما سمّاها، إلا أنَّ بابه الأول وهو أطول أبواب الكتاب خُصَّ للأدوات ومعانيها المتنوعة والمتشعبة، لأهميتها في الكلام.

الكلمات الدالة:

اللغة، الاستفهام الحقيقي، المجاز، ابن هشام، مغني اللبيب.

Among the methods of the Arabic interrogative and its tools
Mughni al Labib as a model

Dr Samira Hida
University of Oujda, Morocco

Abstract:

Interrogation is one of the Arab methods that an Arabic speaker intends to express what he is feeling and eager desire for research and knowledge. Our ancient scholars, may God be pleased with them all, have explored the depths of these tools and clarified the meaning of the interrogations they perform, reinforced by examples and evidence that bring it closer to the mind of a learner of this language, and for the sake of these books: "Mughni al-Labib ân kutub al-Aârib", by Ibn Hisham al-Ansari, may God have mercy on him, Which although his work did not single out all of the vocabulary as he called it, but its first chapter, which is the longest chapter of the book, is devoted to tools and their

تاريخ النشر: 2016/9/15
samira0969@hotamail.fr

various and complex meanings, due to their importance in speech.

Keywords:

language, real question, metaphor, Ibn Hisham, Mughni al Labib.

الاستفهام لغة من الفهْم وفَهِمْتُ الشيءَ: عقلته، واسْتَفْهَمَهُ سأله أن يُفْهِمَهُ. قال ابن فارس في الصاحبي: "الاستفهام طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل"[1]، فالاستفهام مأخوذ من الفهم، و"هو معرفتك الشيء بالقلب، وفَهِمَهُ فَهْمًا وفَهَماً وفَهَامَةً: علمه... وفَهِمْتُ الشيءَ: عَقَلْتُه وعَرَفْتُه... واسْتَفْهَمَهُ: سَأَلَهُ أَنْ يُفْهِمَهُ"[2].

وفي الاصطلاح ف"الاستفهام هو استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن"[3]. أو هو "أن يستفهم عن شيء لم يتقدم له به علم حتى يحصل له به علم"[4]. و"لا يكون الاستفهام إلاّ لما يجهله المستفهم طالب لأن يُفْهَمَ"[5]. فهو "استخبار والاستخبار هو طلب من المخاطب أن يخبرك"[6].

فالاستفهام في اللغة هو طلب الفهم، وفي اصطلاح النحاة هو طلب الفهم بواسطة أدوات الاستفهام المعروفة[7]، وهو عند السيوطي: "طلب الإفهام"[8].

وقد لخص ابن هشام الأنصاري وظيفة الاستفهام في غير المغني، وتحديدا في الرسالة التي ألفها حول موضوع الاستفهام، قائلا: "اعلم أنَّ المطلوب حصوله في الذهن إما تصور أو تصديق؛ وذلك لأنه إمَّا أن يطلب حكما بنفي أو إثبات وهو التصديق، أو لا وهو التصور"[9].

والدائر في كتب البلاغة أن مصطلح الاستفهام من أساليب الإنشاء أو الطلب التي فطن لها أوائل المؤلفين والبلاغين والنحاة، وقد عقد له سيبويه بابا سمَّاه (باب الاستفهام)[10]، كما اهتم غيره بهذا الباب من أبواب النحو العربي، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: الفراء[11]، والمبرد[12]، وابن هشام في رسالته المعروفة بـ"الإلمام بشرح حقيقة الاستفهام"[13]، وهي رسالة قصد بها صاحبها

إزالة الغموض عن بعض مسائل الاستفهام، والتفريق بين أهم أدواته وما يقع في حيزها.

والاستفهام في المغني قسمان:

1 - استفهام الحقيقي: قال ابن هشام: "وقد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي، فترد لثمانية معان"[14].

فالاستفهام من فنون القول الذي يكشف عن المعاني، ودقائق الأسرار البلاغية، إذ يُرينا المعاني في معارض واضحة مجلوة، وله عند ابن هشام معنيان: حقيقي "ومعناه طلب الفهم" كما رأينا، فهو أسلوب يُطْلَبُ به العلم بشيء ليس معروفا لدى السائل. ومجازي وهو الذي يخرج عن معنى الاستفهام لإفادة معان أخرى. وهذا الطلب يجيء إمَّا للتصور وإمَّا للتصديق، والتصور "لغة من تَصَوَّرْتَ الشَيْءَ: أي توهمت صورته فتصور لي ولا أتصور ما يقول"[15]. أي هو حصول الموجودات العقلية في النفس، جاء في لسان العرب وتاج العروس: "قال ابن الأثير: الصورة ترد في كلام حقيقة الشيء وهيئته وعلى معنى صفته، يقال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته"[16].

فطلب التصور هو إدراك المفرد، ويكون عند التردد في تعيين أحد الشيئين، وتُذكَرُ بينهما (أم) المتصلة غالبا نحو: أزيد في الدار أم عمرو؟ فالسائل لا يطلب معرفة النسبة، لأنها معروفة، وهي وجود أحدهما في الدار، وإنما يُطْلَبُ معرفة المفرد، فهو يقع على طرف واحد من الجملة، إذ ينتظر من الجواب أن يعين له المفرد ويشير إليه، بالتدليل عليه، ويتلو هذه الهمزة الخاصة بالتصور، المستفهَم عنه، ويذكر له معادل بعد (أم) المتصلة، وقد تحذف (أم) والمعادل.

وأمَّا في الاصطلاح - فالتصور من مصطلحات المنطق - "وهو إدراك الماهية والتعريفات من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات"[17]. وطلب التصديق يقع للنسبة أو الحكم، ويجاب عنه بنعم أو لا، وذلك مع حرف "هل" وطلب السائل هنا للتحقق من النسبة بين طرفي الجملة لإفادة تعيين الثبوت[18].

أمَّا في الاصطلاح "فهو إدراك النسبة ومعرفتها، فالاستفهام عن التصديق

يكون عن نسبة تردَّد الذهن بين ثبوتها وانتفائها"[19].

فإذا كان المراد من الصورة وقوع النسبة بين أمرين، أي إدراك مطابقة النسبة الكلامية للواقع أو عدم مطابقتها للواقع، فذلك هو التصديق، ويجاب بـ"نعم" إيجابا، وبـ"لا" سلبا، كأن تقول: هل أنت مؤمن؟ وطلب السائل هذا للتحقق من النسبة بين طرفي الجملة لإفادة تعيين الثبوت[20]، إذ يتردد الذهن بين ثبوت تلك النسبة ونفيها، ويكون المستفهم خالي الذهن مما استفهم عنه في جملته مصدقا للجواب إثباتا أو نفيا. وسُمِّي تصديقا، رغم أنَّ الجواب يحتمل الصدق والكذب، نسبة إلى أشرف الاحتمالين. ويكثر التصديق في الجمل الفعلية نحو: أحضر زيد؟ ويَقِلُّ في الاسمية نحو: أزيد مسافر؟

وجميع أدوات الاستفهام لطلب التصور أي طلب إدراك المفرد، إلا (هل) فإنها تأتي لطلب التصديق وهو طلب إدراك النسبة، والهمزة وحدها مشتركة بينهما، أي أنَّ الهمزة تستخدم لطلب التصديق وطلب التصور، وباقي الأدوات هي لطلب التصور.

2 - الاستفهام المجازي: وضابطه ألاَّ يكون السائل في حاجة إلى فهم شيء من المخاطب، إنّما ينشئ المعاني التي يقتضيها المقام قاصدا إعلام المخاطب بها، لا أن يَسْتَعْلِمَ منه عن شيء، وهذا ما يسميه البلاغيون خروج الاستفهام عن معانيه الوضعية إلى معان أخرى مجازية تُفْهَمُ من سياق الكلام وقرائن الأحوال، وللاستفهام بهذا الوصف عند البلاغين عدة أغراض اهتموا بالوقوف عليها.

وهذا النوع من الاستفهام هو الذي عناه ابن هشام بقوله: "وقد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقِي فترد لثمانية معان"[21]، وإن كان هذا الأمر لا يعني الهمزة وحدها، بل يهم كل أدوات الاستفهام[22]، منها: التسوية، والإنكار، والتقرير، والتهكم، والاستبطاء، والتعجب وغيرها.

فهناك مواضع يَتَحَتَّمُ فيها أن تكون الهمزة وغيرها لغير الاستفهام، "من ذلك قول جرير في مدح عبد الملك بن مروان:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطايا   وأَنْدَى العالمين بطونَ راحِ

يقال: إن هذا البيت أمدح بيت قالته العرب، فلو كان هذا البيت على الاستفهام الحقيقي لم يكن مدحا البتة"[23].

ومن هذه الأدوات ما هو اسم، وما هو حرف، والحروف: الهمزة وهل.

1 - أل: انفرد ابن هشام بنقل حكاية قُطرب عن بعض العرب، وهي قولهم: "أَلْ فَعَلْتَ" بمعنى: هَلْ فَعَلْتَ؟ وهو قول غريب عنده، وهو من إبدال الخفيف وهي الهاء، ثقيلا وهي الهمزة، كما في إبدال الهمزة من الهاء في الآل عند سيبويه[24].

2 - ألاَ: ذكر ابن هشام أنَّ "أَلاَ" تفيد معنى الاستفهام عن النَّفي[25]، ومنه قول قيس بن الملوح[26]:

أَلاَ اصْطِبَار لِسَلْمَى أَمْ لَهَا جَلَدٌ   إِذَا أُلاَقِي الذِّي لاَقَاهُ أَمْثَالِي

والشاهد في هذا البيت أنَّ "أَلاَ" أفادت معنى الاستفهام عن المعنى.

وردَّ الدماميني قول ابن هشام بأنَّ "ألا" تفيد معنى الاستفهام عن النفي، اعتراف ضمني منه بأنَّ الأمر لا يتعلَّق بأداة واحدة، بل هي همزة الاستفهام و"لا" النافية[27].

3 - أم: "أم" حرف يستفهم بها على أوجه:

الأول: أن تكون معادلة لهمزة الاستفهام على معنى "أي"، فالجواب عن "أم" يكون بتعيين المسؤول عنه، ولا يُجاب عنها بـ"نعم" أو "لا"، "فإذا قيل: أَزَيْدٌ عِنْدَكَ أو عمرو؟ قيل في الجواب: زَيْدٌ أو قيل: عمروٌ، ولا يقال: "لا" أو "نعم"، لأَنَّ ذلك لا يفيد الغرض من تعيين أحدهما. ومن هذا القبيل قول ذي الرمة[28]:

تقولُ عَجوزٌ مَدْرَجِي مُتَرَوِّحا   عَلَى بَابِها من عنْدَ أَهْلِي وَغَادِيَا
أَذُو زَوْجَةٍ بِالمِصْرِ أَمْ ذُو خُصومَة   أَرَاكَ لَهَا بِالبَصْرَةِ وَالعَامَ ثَاوِيا
فَقُلْتُ لَهَا: لاَ، إِنَّ أَهْلِيَ جِيرَةٌ   لأَكْثِبَةِ الدَّهْنَا جَمِيعاً وَمَالِيا
وَمَا كُنْتُ مُذْ أَبْصَرْتِنِي فِي خُصومَةٍ   أُراجِعُ فِيها يَا ابنَةَ القَوْمِ قَاضِيا

كان الوجه أن يقول في الجواب: ذو زوجة، ذو خصومة، لكنه قال: لا، ردا لِمَا توهمته من وقوع أحد الأمرين، ولهذا قال إتماما للرد: إنَّ أهلي جيرة... وما كنت مذ أبصرتني"[29].

وتسمى "أم" هذه المتصلة، لاتصال ما بعدها بما قبلها، فلا يستغني بأحدهما عن الآخر، لذلك لم تقع بين مُفردين أو ما في تقديرهما غالبا.

واستشكل عدُّ "أمْ" من أدوات الاستفهام عند بعض النحاة، مثلما استشكل ذلك الدماميني بقوله: "وأنا أستشكل عدَّهم لـ"أمْ" مطلقا، أمَّا المتصلة، فلأنَّ مدخولها على مدخول الهمزة، فيثبت مشاركته لِما قبله في كونه مُستفهما عنه بقضية العطف"[30].

وقال الأمير في حاشيته على المغني: "أمْ"، ليست من أدوات الاستفهام، والمتصلة لمجرد العطف، فيتسلَّط الاستفهام بواسطة العطف، وإلاَّ لكانت "أو" للاستفهام في: "أَقَامَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرو"[31]. وهذا خلاف كلام المُصَنِّف والنحاة، لأنَّ ظاهر كلامهم عدُّها من أدوات الاستفهام حقيقة.

الوجه الثاني من أوجه الاستفهام في "أم": أن تكون مُنقطعة على معنى "بل" التي للإضراب، وتسمى "أم" هذه المُنقطعة، لانقطاعها عمَّا قبلها، وما بعدها قائم بنفسه غير متعلق بما قبله. و"أم" المنقطعة عند ابن هشام[32]، هي التي لا يفارقها الإضراب، فتكون له مُجرَّدا[33]، وتارة تتضمن مع ذلك استفهاما إنكاريا[34]، أو استفهاما طلبيا[35]، مثال الأول قوله تعالى: "تَنْزِيلُ الكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ العَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ"[36].

ومثال الثاني المسبوق بأداة استفهام لا تفيد الاستفهام على حقيقته، مثال ذلك قوله تعالى: "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا"[37].

ومثال الثالث الذي تتضمن فيه "أم" معنى الإضراب مع الاستفهام الحقيقي، قولهم: إِنَّهَا لإِبِلٌ أَمْ شَاءٌ "والتقدير: بل أهِيَ شاءٌ؟"[38]، فقد أخبر هنا عمَّا تَرَاءى له عن بُعد أنَّها إِبِلٌ، لكنَّه سرعان ما شَكَّ في أنَّ الأمر يتعلَّق بشاءٍ، لذا أَضرب عن الأوَّلَ وسأل عن الثاني.

4 - أيّ: وهي اسم يأتي على خمسة أوجه[39]، والمعنى الثاني من معانيها جعله ابن هشام للاستفهام، نحو قوله تعالى: "أيُكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَاناً"[40]، "فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنونَ"[41].

وهي أداة الاستفهام الوحيدة المعربة بين أسماء الاستفهام، لأنَّ النحاة "لمَّا لم يستعملوها إلاَّ مُضافة - والإضافة من خوَّاص الأسماء - قوِيَ أمر الاسمية فيها، فَرُدَّتْ إلى أصلها في الإعراب". وقد تُخَفَّف "أيُّ" الاستفهامية، وتصبح "أَيْ"، ومن ذلك قول الشاعر[42]:

تَنَظَّرْتُ نَصْراً والسَّماكِين أيْهُمَا عَلَيَّ مِنَ الغَيْثِ اسْتَهَلَّتْ مَواطِرُهُ

والشاهد في البيت تخفيف "أيّ" الاستفهامية للضرورة الشعرية.

5 - كَأَيِّن: "كَأَيِّنْ" مثلها مثل "كم" تفيد الاستفهام، وهو نادر عند ابن هشام[43]، فلم يُثْبِت معنى الاستفهام لهذه الأداة غير قلَّة من النحويين، ذكر منهم المصَنّف: ابن قتيبة، وهو يعني بذلك قوله في تأويل مشكل القرآن: "كَأَيِّن بمعنى كم، قال تعالى: "وكَأَيِّنْ من قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِه"[44]، أي: وكم من قرية"[45].

ومنهم ابن مالك، فقد ذكر ابن عقيل في شرح التسهيل أنَّه: "استشهد على هذا بما روي عن أبي بن كعب، قال لعبد الله: كَأَيِّن تَقرأ سورة الأحزاب؟ أو كَأَيِّن تَعُدُّ سورة الأحزاب؟ فقال عبد الله: ثلاثا وسبعين، فقال أُبَيّ: قطُّ"[46].

6 - كم: يرى النحاة أنَّ "كَمْ" تأتي على وجهين: خبرية بمعنى كثير، واستفهامية، بمعنى: أيّ عدد، نحو: بِكَمْ اشْتَرَيْتَ هذه الدَّار؟ أي: بأيِّ عددٍ[47].

ف"كم" تكون للاستفهام عن العدد، ويكون تمييزها نكرة مفردا منصوبا، كما في قولك: "كَمْ دِرْهَماً لَكَ؟ تريد: أعشرون أم ثلاثون؟، وما أشبه ذلك".

ولا يجوز جرُّ تمييزها عند جمهور النحاة، إلاَّ إذا جُرَّت "كم" بحرف جر، بينما يجوز أن تفصل بينها وبين تمييزها.

وقد يُحذف التمييز فيقال: كَمْ عَبْدُ اللهِ مَاكِثٌ؟ كَمْ يَوْماً عَبْدُ اللهِ مَاكِثٌ؟

وهي اسم يُحْكَمُ على موضعه بالرفع والنصب والخفض، إلاَّ أنَّها مبنية على السكون.

7 - كيف: الغالب في "كيف" أن تكون استفهاما، سواء أكان حقيقيا نحو: "كيف زيدٌ؟ أو غير حقيقي نحو قوله تعالى: "كَيْفَ تَكْفُرُون بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"[48]، فإنَّه أُخرج مخرج التعجب[49].

والموقع الإعرابي لـ"كيف" أن تكون خبرا لِمَا لا يستغني عنه مثل المبتدأ والفعل الناسخ في نحو: كيف أنت؟، و"كيف كنتَ؟"[50]. وتكون كيف الاستفهامية حالا قبل ما يستغني عن الخبر، في نحو: "كيف جَاء زَيْدٌ؟ فالفعل جاء لا يحتاج خبرا، فهي هنا سؤال عن الحالة التي جاء عليها زيد"[51]. وأضاف ابن هشام في المغني مجيئها مصدرا أو مفعولا مطلقا، في نحو قوله تعالى: "ألم تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الفِيلِ"[52]، والتقدير عنده: أيَّ فِعْلٍ فَعَلَ رَبُّكَ؟[53].

وذكر سيبويه أنَّ "كيف" بمعنى: "على أيِّ حال"[54]، وهي ظرف عنده وعند المبرد، وهي اسم غير ظرف عند السيرافي والأخفش، وترتَّب على الخلاف أمور كثيرة؛ منها أنَّ موضعها نصب دائمًا عند سيبويه، وعندهما رفع مع المبتدأ، ونصب مع غيره. وقال ابن مالك ما معناه: "لم يقل أحد إنَّ "كيف" ظرف؛ إذ ليست زمانا ولا مكانا، لكنَّها لَمَّا كانت تُفَسَّر بقولك: على أيِّ حال، لكونها سؤالا عن الأحوال العامة سُمِّيت ظرفا"[55]. فالحاصل عنده - أي عند ابن مالك - "أنها ظرف على وجه التشبيه"[56].

وقد استحسن ابن هشام هذا الرأي الذي حظي بإجماع النحاة، بدليل أنَّه يقال في البدل: كَيْفَ أنْتَ؟ أَصَحِيحٌ أَمْ سَقِيمٌ؟ بالرفع، مع أنه بدل من "كيف"، وهذا دليل قاطع على أنَّ موقع "كيف" هنا الرفع، وليست ظرفا، إذ الظرف منصوب دائمًا على الظرفية زمانية أكانت أم مكانية، ولأنَّ البدل يكون تابعا للمُبْدلِ منه في الإعراب، فلا يُبدلُ المرفوع إلاَّ من مرفوع، تَبيَّن بذلك صحة ما ذهب إليه ابن مالك.

8 - لعلَّ: ذكر ابن هشام أنَّ "لَعَلَّ" تفيد الاستفهام في أحد أوجهها، وهو معنى أثبته الكوفيون[57]، في نحو: "لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرا"[58]، ونحو قوله تعالى: "وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى"[59].

9 - لولا: من معاني "لولا"، ذكر ابن هشام معنى الاستفهام، ونسبه للهروي[60]، وأكثر النحاة لا يورده لها، واستشهد الهروي بقوله تعالى: "لَوْلاَ أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَقَ"[61]، وقوله تعالى: "لَوْلاَ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُون معه نَذِيرا"[62]، ويبدو أنَّ ابن هشام لم يؤيِّد هذا الرأي، لذا خرَّج الآية الأولى على العرض، والثانية على التوبيخ[63].

10 - ما: من أوجه "ما" الاسمية، أن تكون استفهامية، ومعناها: أي شيء نحو قوله تعالى: "قالوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَنَا مَا لَوْنُهَا قال إِنَهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِـعٌ لَوْنُهَا تسرّ النَاظِرِينَ"[64]، ومنه قوله تعالى: "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى"[65].

تُعَدُّ (ما) أكثر الأدوات ورودا بمعنى الاستفهام في القرآن الكريم بعد الهمزة، وتكون بمعنى (أي شيء)، فقد ذهب النحاة إلى أنَّ "ما" تكون للسؤال عن الجنس، تقول: "ما هذا؟" بمعنى: أي أجناس الأشياء؟ فيكون جوابه: إنسان أو فرس أو ذهب.

ويجب حذف ألف "ما" الاستفهامية إذا جُرَّت، وإبقاء الفتحة على الميم دليلا عليها، نحو: فِيمَ، وإِلاَمَ، وعَلاَمَ، وذلك نحو قول الشاعر[66]:

فَتِلْكَ وُلاَةُ السُّوءِ قَدْ طَالَ مُكْثُهُمْ   فَحَتَّامَ حَتَّامَ العَنَاءُ المُطَوَّلُ

والشاهد في البيت حذف الألف من "ما" الاستفهامية بعد دخول حرف الجر عليها في الموضعين.

وعلَّة حذف الألف محاولة التمييز بين الاستفهام والخبر، ولهذا حُذفت في نحو قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا"[67]، ومنه أيضا قوله تعالى: "وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ المُرْسَلُونَ"[68]، بينما ثبتت ألف "ما" في قوله تعالى: "لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[69]، وقوله

عز وجل: "وَالذِّينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ"[70]، وقوله تعالى: "قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ العَالِينَ"[71]، فألف "ما" في هذه الآيات مُثبتة لأنَّها ليست "ما" الاستفهامية.

وإذا رُكِّبَتْ "ما" الاستفهامية مع "ذا" لم تُحذف ألفها، نحو: "لِمَاذا جِئْتَ؟".

11 - مَنْ: تجيء مَنْ الاستفهام، نحو قوله تعالى: "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا"[72]، "فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسى"[73].

وذهب ابن هشام إلى أنَّ الاستفهام بـ"مَنْ" قد يتضمن معنى النفي، ففي قولك: "مَنْ قَامَ إلاَّ زَيْدٌ"، أُشْرِبتْ "مَنْ" الاستفهامية معنى النفي، ومنه قوله تعالى: "وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللهُ"[74]، والتقدير في الآية الكريمة: ولا يغفرُ الذنوب إلاَّ الله، وهو استفهام تضمَّن معنى النفي؛ وقع بعده الاستثناء.

ولا يتقيَّد جواز تَضَمُّن الاستفهام معنى النفي أن يتقدَّمها الواو، كما ادَّعى ابن مالك[75]، وخالفه ابن هشام بقوله: "مَنْ يَفْعَلُ هذا إلاَّ زَيْدٌ"، فهي "مَنْ" الاستفهامية أُشْرِبَتْ معنى النفي، ولا يتقَيَّد جواز ذلك بأن يَتَقَدَّمها "الواو"... بدليل قوله تعالى: "مَنْ ذَا الذِّي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاَّ بِإِذْنِه"[76].

12 - هل: حرف من الحروف الهوامل، لأنها لا تختص بأحد القبيلين، تدخل على الأفعال والأسماء، نحو: "هل قام زيد؟"، و"هل زيد قائم؟"[77]، موضوع لطلب التصديق الإيجابي دون التصور، فجميع أدوات الاستفهام هُنَّ لطلب التصور لا غير باستثناء الهمزة. وتفترق هل عن الهمزة في أمور عشرة منها[78]: اختصاصها بالتصديق، عكس الهمزة التي تفيد التصديق والتصور. واختصاصها بالإيجاب، تقول: هل قام زيد؟ ويمتنع: هل لم يقم؟ بخلاف الهمزة، نحو قوله تعالى: "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ الذِّي **أَنْقَضَ** ظَهْرَكَ"[79]. وتخصيصها المضارع بالاستقبال، نحو: هل تذهب؟ بخلاف الهمزة نحو: أتظنه قائمًا؟ ولا تدخل على الشرط، فلا يُقال: هَلْ إِنْ سَافَرَ عمرو سَافَرَ زَيْدٌ؟ ولا تدخل على جملة مُصَدَّرةٍ بـ"إنَّ"، إذ لا يُقال: هَلْ إِنَّ زَيْداً قائمٌ؟ ولا تدخل على

اسم يتلوه فعل في الاختيار، فلا يقال: هَلْ زَيْداً ضَرَبْتَ؟

والهمزة في هذه الأوجه الثلاثة الأخيرة على عكس "هل"، بدليل قوله تعالى: "أفإِنْ متَّ فَهُمُ الخالدون"[80]، فقد دخلت الهمزة على الشرط. وقوله تعالى: "أإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُف"[81]، دخلت الهمزة على "إنَّ"، وقوله تعالى: "أَبَشَراً مِنَّا وَاحِداً نَتَّبِعُهُ"[82]، دخلت الهمزة على اسم منصوب على تقدير فعل، وهو ما يعرف بالنصب على الاشتغال.

تقع "هل" بعد العاطف، عكس الهمزة التي تتقَدَّم عليه لأنَّ لها الصدارة في الجملة، وتأتي بعد "أم" عكس الهمزة التي تتقدم عليها وتكون بمعنى (قد)[83]، و"ذلك مع الفعل"[84]، حيث فسَّر - جماعة منهم ابن عباس رضي الله عنه - قوله تعالى: "هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ"[85].

13 - الهمزة: وهو حرف مهمل يفيد الاستفهام[86]، مشترك يدخل على الأسماء والأفعال، بل هي أصل أدوات الاستفهام[87]، وأُمُّ الباب لكثرة استعمالها وتصرفها[88]. ووجه أصالة هذا الحرف يكمن في عدم خروجه إلى معنى "قد" كما هو الحال مع "هل"، وأنها تدخل في كل مواضع الاستفهام، وغيرها مما يُستفهم به يلزم موضعا ويختص به، فـ(أين) للسؤال عن المكان، و(متى) للزمان، و(كيف) للحال، و(كم) للعدد كما أن (هل) تكون بمعنى (قد)، و(كم) تكون بمعنى (الذي)، و(كَمْ) قد تستعمل بمعنى (رُبَّ)"[89].

ولكونها أم الباب، وأعم تصرفا من أخواتها، انفردت كمثيلاتها من أمهات الأبواب بخصائص عديدة وهي كما جاءت في المغني[90]:

- جواز حذفها سواء تقدمت على (أَمْ) أم لم تتقدمها[91] يقول ابن هشام: لأصالتها اختصت بأحكام منها: جواز حذفها، سواء تقدمت على (أم)، كقول عمر بن أبي ربيعة[92]:

فواللهِ ما أدري وإن كنتُ داريا   بسبعٍ رميتُ الجمرَ أم بثمانِ

والشاهد في هذا البيت حذف همزة الاستفهام جوازا مع تقدمها على (أم).

والتقدير: أبسبع[93]. وتحذف همزة الاستفهام أيضا إذا لم تتقدم على (أم)، من ذلك قول الكميت[94]:

طَربْتُ وما شوقا إلى البيضِ أطربُ ولا لعبا مني وذو الشيب يلعبُ

والتقدير هنا: أوَ ذو الشيب يلعب[95].

ويرى البغدادي في شرح شواهد المغني أن حذفها جائز عند ابن هشام في الكلام عموما وغير مختص بالشعر[96]، بينما قصره غيره من النحاة، كسيبويه والمبرد، على الشعر دونا عن غيره من كلام العرب، وجوّزَ غيرهما ذلك فيهما معا.

- جمعها بين التصور والتصديق: فهي تجيء لطلب التصور، نحو: "أزيدٌ قائمٌ؟"[97]، ويكون عند التردد في تعيين أحد الشيئين، وتذكر بينهما أم المتصلة غالبا، فالسائل لا يطلب معرفة النسبة، لأنّها معروفة وهي وجود أحدهما في الدار، وإنما يطلب معرفة المفرد ويدله عليه، لذلك يكون الجواب بتعيين أحدهما، فيكون الجواب بتعيين المراد، ويلي همزة الاستفهام المستفهَم عنه ويذكر له معادل بعد أم المتصلة.

وترد لطلب التصديق[98]، نحو: أَزَيدٌ قائمٌ؟"، والمستفهِم في هذه الحالة يكون خالي الذهن، لذا يطلب إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها. فإذا كانت الهمزة تجيء لطلب التصور والتصديق، فإن غيرها تكون إمّا للتصديق، أو التصور كحال بقية الأدوات.

الهوامش:

1 - ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب، تحقيق وتقديم مصطفى الشويمي، مطبعة بدران، بيروت 1963، ص 181.

2 - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، باب الميم، فصل الفاء.

3 - الجرجاني: التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ، ص 17-18.

4 - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد، تحقيق علي بن محمد العمران، دار علم الفوائد، ص 158. انظر أيضا، ابن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مكتبة

الشباب، 1969، ص 113. السكاكي: مفتاح العلوم، ص 146. القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني البيان والبديع، شرح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، 2003، ص 131.

5 - أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، ط4، بيروت 1980، ص 103.

6 - ابن منظور: اللسان، باب الميم، فصل الفاء.

7 - انظر على سبيل الذكر لا الحصر، الرماني: الحدود في النحو، تحقيق بتول قاسم ناصر، مجلة المورد، المجلد 23، العدد 1، ص 42، ومغني اللبيب، ج1، ص 70، وابن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، 1969، ج2، ص 326.

8 - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، طبع مصطفى البابي الحلبي، ط3، 1959، ج1، ص 294.

9 - الإلمام بشرح حقيقة الاستفهام، ضمن أربع رسائل في النحو، حققها وعلّق عليها عبد الفتاح سليم، مكتبة الآداب، القاهرة. ابن الحاجب: الإيضاح في شرح المفصل، تحقيق وتقديم موسى بناي العليلي، منشورات وزارة الشؤون الدينية، إحياء التراث الإسلامي، ص 116.

10 - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ج1، ص 98 وج3، ص 176.

11 - أبو زكرياء الفراء: معاني القرآن، 1955-1972، ج1، ص 23 و202، ج2، ص 411.

12 - المبرد: المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ج1، ص 41 وج2، ص 53 وج3، ص 228-307.

13 - حقق الرسالة وعلق عليها الدكتور عبد الفتاح سليم.

14 - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح عبد اللطيف محمد الخطيب، ط1، السلسلة التراثية، الكويت 2001، ج1، ص 90.

15 - الزمخشري: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت 1982، ص 434، ولسان العرب، مادة (صور).

16 - انظر، الزبيدي: تاج العروس، دار الحياة، بيروت، مادة (صور)، ج3، ص 342.

17 - الجرجاني: التعريفات، ص 47.

18 - عبد الكريم محمود يوسف: أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم، غرضه وإعرابه، ص 8.

19 - الجرجاني: التعريفات، ص 47. انظر أيضا، أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية

وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، 2007، ج1، ص 181، ومفتاح العلوم، ص 146 و148.
20 - أحمد إبراهيم الجدبة: أسلوب الاستفهام في ديوان هاشم الرفاعي، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد 11، العدد 2، 2003.
21 - المغني، ج1، ص 90. انظر، محمد حسن الشريف: معجم حروف المعاني في القرآن الكريم، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1997، ج1، ص 75.
22 - أحمد إبراهيم الجدبة: المرجع السابق، ص 171.
23 - المغني، ج1، ص 11.
24 - المصدر نفسه، ص 342.
25 - المصدر نفسه، ص 445.
26 - نفسه.
27 - حاشية الدماميني، مطبوع مع حاشية الشمني، المطبعة البهية بمصر، ج1، ص 149، ونصادف مثل هذا القول عند المرادي في الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1992، ص 383-384.
28 - المغني، ج1، ص 277-279.
29 - المصدر نفسه، ج1، ص 279.
30 - حاشية الدماميني على المغني، ج1، ص 29.
31 - حاشية محمد الأمير على مغني اللبيب، المكتبة التجارية بمصر، ج1، ص 14.
32 - انظر كلامه في المغني، ج1، ص 287.
33 - معنى المجرد هنا: الإضراب المجرد من الاستفهام.
34 - الاستفهام غير الحقيقي المتضمن معنى الإضراب.
35 - الاستفهام الطلبي أي الاستفهام الحقيقي.
36 - سورة السجدة، آية 2 و3.
37 - سورة الأعراف، آية 194 و195.
38 - المغني، ج1، ص 290.
39 - المصدر نفسه، ص 106.
40 - سورة التوبة، آية 124.
41 - سورة الأعراف، آية 185.
42 - ابن الحاجب: الإيضاح في شرح المفصَّل، ج1، ص 492.
43 - المغني، ج1، ص 511.

44 - سورة الطلاق، آية 8.

45 - ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1985، ص 519.

46 - ابن مالك: شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، ط1، دار هجر، مصر 1990، ج2، ص 117.

47 - المغني، ج3، ص 41.

48 - سورة البقرة، آية 28.

49 - المغني، ج3، ص 135.

50 - المصدر نفسه، ص 136.

51 - نفسه.

52 - سورة الفيل، آية 1.

53 - انظر رأيه في المغني، ج3، ص 136-137.

54 - المغني، ج3، ص 138، والكتاب، ج2، ص 311.

55 - المغني، ج3، ص 140، وشرح التسهيل، ج3، ص 204.

56 - شرح التسهيل، ج3، ص 204.

57 - المغني، ج3، ص 526.

58 - سورة الطلاق، آية 1.

59 - سورة عبس، آية 3.

60 - المغني، ج3، ص 457.

61 - سورة المنافقون، آية 10.

62 - سورة الأنعام، آية 8.

63 - المغني، ج1، ص 445.

64 - سورة البقرة، آية 69.

65 - سورة طه، آية 17.

66 - المغني، ج4، ص 19.

67 - سورة النازعات، آية 43.

68 - سورة النَّمل، آية 35.

69 - سورة النور، آية 14.

70 - سورة البقرة، آية 4.

71 - سورة ص، آية 75.
72 - سورة يس، آية 25.
73 - سورة طه، آية 49.
74 - سورة آل عمران، آية 135.
75 - انظر كلامه في المغني، ج4، ص 196، وشرح التسهيل، ج3، ص 213.
76 - سورة البقرة، آية 255.
77 - انظر، هناء إسماعيل إبراهيم هويدي العاني: التصور والتصديق في العربية، رسالة جامعية من جامعة بغداد، 2005.
78 - انظر تفصيل هذا الأمر في المغني، ج1، ص 325-335.
79 - سورة الشرح، آية 1.
80 - سورة الأنبياء، آية 34.
81 - سورة يوسف، آية 90.
82 - سورة القمر، آية 24.
83 - الجنى الداني، ص 344. انظر أيضا، جلال الدين السيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، 2001، ج4، ص 394.
84 - المغني، ج4، ص 335.
85 - سورة الإنسان، آية 67.
86 - المغني، ج1، ص 75.
87 - المصدر نفسه، ج1، ص 74.
88 - انظر الكتاب، ج1، ص 99، والتبصرة والتذكرة، ج1، ص 467، وجواهر الأدب، ص 34.
89 - الهمزة دراسة نحوية صرفية لغوية، رسالة جامعية من إعداد سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، 1986، ص 335.
90 - للهمزة خصائص أخرى، انظر ذلك في شرح كافية ابن الحاجب، ج4، ص 485.
91 - المفصل، ج2، ص 152.
92 - البيت في المغني، ج1، ص 76، والجنى الداني، ص 31.
93 - المغني، ج1، ص 76.
94 - المصدر نفسه، ص 76.
95 - نفسه.

96 - المصدر نفسه، ص 75.

97 - المصدر نفسه، ص 82.

98 - نفسه.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-ʻĀnī, Hanā' Ismāʻīl: Al-taṣwīr wa at-taṣdīq fī al-ʻarabiyya, Thesis from the University of Baghdad, 2005.

2 - Al-ʻAskarī, Abū Hilāl: Al-furūq fī al-lugha, Dār al-Afāq al-Jadīda, 4th ed., Beirut 1980.

3 - Al-Farrā', Abū Zakariyya: Maʻānī al-Qur'ān, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo 1955-1972.

4 - Al-Jurjānī: At-taʻrifāt, edited by Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut 1405H.

5 - Al-Qizwīnī: Al-iḍāḥ fī ʻulūm al-balāgha, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 2003,

6 - Al-Rummānī: Al-ḥudūd fī an-naḥw, edited by Batūl Qāsim Nāsir, Majallat al-Mawrid, V.23, N° 1, Baghdad.

7 - Al-Sharīf, Muḥammad Ḥassan: Muʻjam ḥurūf al-maʻānī fī al-Qur'ān al-Karīm, Mu'assasat al-Risala, 1st ed., Beirut 1997.

8 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Al-itqān fī ʻulūm al-Qur'ān, Maṭbaʻat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 3rd ed., Cairo 1959.

9 - Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn: Hamʻ al-hawāmiʻ fi sharḥ jamʻ al-jawāmiʻ, edited by ʻAbd al-ʻĀl Salīm Mukarram, ʻĀlim al-Kutub, Cairo 2001.

10 - Al-Zamakhsharī: Asās al-balāgha, edited by ʻAbd al-Raḥīm Maḥmūd, Dār al-Maʻrifa, Beirut 1982.

11 - Al-Zubaydī: Tāj al-ʻarūs, Dār al-Ḥayāt, Beirut.

12 - Ibn Fāris: As-ṣāḥibī fī fiqh al-lugha al-ʻarabiyya wa sunan̊ al-ʻArab fī kalāmiha, edited by Muṣṭafā al-Shuwīmī, Maṭbaʻat Badrān, Beirut 1963.

13 - Ibn Hishām al-Anṣārī: Mughnī al-labīb ʻan̊ kutub al-aʻārīb, edited by ʻAbd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb, 1st ed., Kuwait 2001.

14 - Ibn Mālik: Sharḥ at-tashīl, edited by ʻAbd al-Raḥmān Al-Sayyid and Muḥammad Badawī al-Makhtūn, 1st ed., Dār Hijr, Egypt 1990.

15 - Ibn Manẓūr, Jamāl ad-Din: Lisān al-ʻArab, edited by ʻAbdallah ʻAlī al-Kabīr and others, Dār al-Maʻārif, Cairo.

16 - Ibn Qutayba: Adab al-kātib, edited by Muḥammad al-Dalī, Mu'assasat al-Risāla, 2nd ed., Beirut 1985.
17 - Ibn Wahb: Al-burhān fī wujūh al-bayān, edited by Ḥifnī Muḥammad Sharaf, Maktabat al-Shabāb, Cairo 1969.
18 - Maṭlūb, Aḥmad: Mu'jam al-muṣṭalaḥāt al-balāghiyya wa taṭawwuruha, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Beirut 2007.
19 - Sibawayh: Al-kitāb, edited by 'Abd al-Salām Hārūn, 2nd ed., Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li al-Kitāb, Cairo 1977.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 79 - 89
ISSN 1112-5020

إسهامات الأدب العربي في نشر التعاليم الدينية
فن الشعر نموذجا

د. سمير خالدي
المركز الجامعي غليزان، الجزائر

الملخص:

يندرج البحث ضمن الاهتمام بالعربية بوصفها لغة القرآن الكريم التي اصطفاها الله عز وجل عن باقي لغات العالم وشرفها بهذه المكانة المرموقة التي زادت من هيبة وافتخار الإنسان المسلم وهو ينطق ويعبر بها عن أغراضه. ومنه جاءت مداخلتنا هذه لبيان إسهام القرآن الكريم والسنة النبوية - باعتبارهما مرجعية دينية أساسية - في تطوير اللغة والأدب العربي، ومن ثمة إسهام هذا الأدب في نشر التعاليم الدينية والترويج لها عبر خطاباته المتعددة الألوان والأشكال، سواء على المستوى الهيكلي أو التحاوري - التناص - أو المضمون الموضوعاتي المتداخل مع غائية الخطاب وأهدافه.

الكلمات الدالة:

اللغة والدين، الشعر، التواصل، الإقناع، البناء.

Contributions of Arabic literature in spreading religious teachings
The art of poetry as a model

Dr Samir Khaldi
University Center of Relizane, Algeria

Abstract:

The research falls within the interest in Arabic as the language of the Noble Qur’an that God Almighty chose from the rest of the world's languages and honored it with this prestigious position that increased the prestige and pride of the Muslim man as he speaks and expresses his purposes. And from this our intervention came to show the contribution of the Noble Qur’an and the Sunnah of the Prophet - being considered a basic religious reference - in developing Arabic language and literature, Hence the contribution of this literature to the dissemination and promotion of religious teachings through its discourses of various types and forms, whether at the structural or interactive

تاريخ النشر: 2016/9/15
khaldis@hotmail.fr

level - intertextuality - or the thematic content intertwined with the teleology and goals of the discourse.

Keywords:

language and religion, poetry, communication, persuasion, construction.

تمثل العربية إحدى اللغات السامية وأرقاها التي كرمها القرآن الكريم، قال تعالى: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"(1). وفي قوله تعالى أيضا: "وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين"(2). ولا شك في أن اللغة العربية قد مرت بأطوار تدرجت فيها إلى هذا الكمال الذي وجدنا للتعاليم الإسلامية حضورا في مجالاتها، كما سيبرزه تسلسل تاريخ الشعر العربي حين ظهور الإسلام وبعده.

1 - العهد المحمدي:

نزل القرآن الكريم على النبي محمد - عليه الصلاة والسلام - دليل إعجاز وشهادة حق ومرجع بلاغة فأثر في الشعر وتطوره حين أخذ شعراء النبي - صلى الله عليه وسلم - على عاتقهم مهمة الدفاع عن الرسول الكريم ونصرته والذود عن الدين الإسلامي، ومن أشهرهم الشاعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، كما تبرزه الشواهد الشعرية كهجاء عبد الله بن رواحة لقريش وانتصاره لدين الله قائلا(3):

شهدت بأن وعد الله حق   وأن النار مثوى الكافرينا

ويعد عبد الله بن رواحة من الأنصار، كان فصيح اللسان وشاعرا فذا أصبح نظمه منذ إسلامه وملكته الشعرية في خدمة الدين ونصرة الإسلام وكان شاعر الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن المقربين منه ومثل شوكة في حلق المشركين يرد عليهم ويدافع عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، وكان من أكثر الصحابة تعلقا بنبيه وشديد التأثر بأخلاقه الكريمة وتطبيقا لتعاليمه وأوامره ونواهيه عليه الصلاة والسلام، حتى قال عنه (ص): "زادك الله حرصا على طواعية الله

وطواعية رسوله"[4]، وكان شعره يذهب الروع عن النفوس ويبث الحماسة بين أصحابه ليشدوا من عزمهم في الجهاد ونصرة الدين.

ونظرا لجودة شعر كل من عبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك، وحسان بن ثابت، قال فيهم الرسول (ص): "أمرت كعب بن مالك فقال وأحسن، وأمرت حسان فقال وأحسن، وأمرت عبد الله بن رواحة فشفى واشتفى"[5]. وقد تميز شعره بالالتزام كما لا يخلو من نفحات الإيمان بالله وعظمته[6].

وقد هذب القرآن الكريم معاني الشعر وأثر في موضوعاته بالابتعاد عن الغزل والمجون واتصفت العلاقة بين الرجل والمرأة بالطهر والقدسية والاحترام وأصبح الشاعر العذري يستلهم موضوعاته الشعرية من الألفاظ الدينية مثل العفو والغفران كما جاء في قول ابن أبي ربيعة[7]:

فديتك اطلقي حبلي وجودي   فإن الله ذو عفو غفور

إن التطور الذي أحدثه الإسلام في المجتمع كان له الأثر البالغ في الشعر ذلك لأنه يعد التعبير الأمثل عن أحاسيس ومشاعر الإنسان وتأكيدا لتصوراته: "كان الإسلام العامل الأول في ازدهار ذلك الشعر وتكامله"[8]. فالشاعر إذن هو لسان حال قبيلته حيث شكل نبوغ شاعر في قبيلته مبعثا على الافتخار والفرحة والتميز بين القبائل فكان العرب قديما: "لا يهنئون إلا بثلاث، غلام يولد أو شاعر ينبغ أو فرس تنتج"[9]. وهو ما أكده ابن قتيبة بقوله: "وللعرب الشعر الذي أقامه الله مقام الكتّاب لغيرها وجعله لعلومها مستودعا ولآدابها حافظا ولأسبابها مقيدا، لأخبارها ديوانا، لا على الدهر، ولا يبيد على مر الزمان وحرسه بالوزن والقوافي وحسن النظم، جودة التحبير من التدليس والتغيير"[10].

إن المتتبع لمواقف الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، من الشعراء في الحث على قول الشعر ونظمه بما يخدم الدين الجديد والرسالة المحمدية إذ: "نصب لحسان بن ثابت منبرا ينشد من فوقه الشعر في مسجده وفي حياته وأنه زوّجه من أخت زوجته ماريا القبطية لا لشيء إلا لمواقفه الشعرية"[11]. وقال عنه الأصمعي:

"حسان بن ثابت أحد فحول الشعراء"(12).

لقد اختار رسول الله صلى الله عليه وسلم، اتجاه الشعر في الدعوة إلى دين الحق وعمل الخير فاختار من المعاني والأغراض ما يتناسب مع الموضوع فقال عليه الصلاة والسلام: "إنما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه حسن وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه"(13).

ولما كانت تعاليم الإسلام تدعو إلى الخلق النبيل والكريم ونبذ كل ما هو دنيء وقبيح كان لزاما على الشعراء أن يخضعوا شعرهم للتكيف مع تعاليم الرسالة المحمدية وتجنبوا في الأغراض التي لا تخدم الدين الجديد وما ألفوه في جاهليتهم. مما تمخض عن ذلك أغراضا شعرية جديدة لم تكن من قبل موجودة أفرزتها الحاجة ومتطلبات الدين الجديد حيث يستعرض الشاعر عقيدته الدينية مفاخرا ويدعو الناس إلى ضرورة التمسك والتحلي بها، وهو طابع جديد من الشعر لم يكن سائدا من قبل والذي عبرت عنه أبيات حسان بن ثابت(14):

شهدت بإذن الله أن محمدا رسول الذي فوق السماوات من عل

وامتثالا لأوامر الله في مثل قوله: "أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة". وأكدها قول رسول الله: "الدين النصيحة".

يمثل هذا العهد ترسيخا للدعوة المحمدية والدين الإسلامي الحنيف وتمثل ذلك في أشعار جملة من الشعراء الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية نشر التعاليم الإسلامية والذود عنها بقصائدهم فكان لسانهم ناطقا بالحق ومنصفا له. ومن بين هؤلاء الشاعر: كعب بن زهير أحد صحابة وشعراء المخضرمين لرسول الله عليه الصلاة والسلام، وصاحب القصيدة الشهيرة التي مطلعها(15):

بانت سعاد وقلبي اليوم متيم إثرها لم يعد مكبول

ولما بلغ قوله:

إن الرسول لنور يستضاء به وصارم من سيوف الله مسلول

وهب له صلى الله عليه وسلم بردته[16].

مثل شعر كعب بن زهير وسيلة لإصلاح الذات ومخاطبة الروح وسما إلى الصفاء والنقاء وذاد عن دين محمد عليه الصلاة والسلام، وابتعد عن موضوعات الشعر الجاهلي فكان نظمه متميزا ومتنوعا في المدح والفخر والرثاء.

2 - العهد الراشدي:

أما الشاعر الحطيئة واسمه جرول بن مالك العبسي من مضر، ولقب بالحطيئة لقصره[17] وهو شاعر مخضرم، فقد أفرد له صاحب كتاب الأغاني ترجمة كاملة قال فيها عنه: "وهو من فحول الشعراء ومتقدميهم وفصحائهم، متصرف في جميع فنون الشعر من المديح والهجاء والفخر والنسيب، مجيدا في ذلك أجمع"[18]. وهو من قال عنه عمر بن العلاء: "لم تقل العرب بيتا قط أصدق من بيت الحطيئة:

ومن يفعل الخير لا يعدم لا يذهب العرف بين الله والناس

ويؤكد طه حسين عبقريته الشعرية بشهادته قائلا: "فإني أرى في هذه الأبيات جزالة وصلابة ومتانة وارتفاعا وأجد فيها جمالا لا أعرف كيف أصوره ولكنه يملأ علي أمري ولو أنني أطعت نفسي لقلت: إنني أجد في هذه الأبيات رجولة شعرية"[19]. وكان شعره عاكسا لتقواه وإيمانه وان السعيد الحقيقي هو الذي يفوز بالتقوى وحلاوة الإيمان في مثل قوله[20]:

ولست أرى السعادة جمع مال ولكن التقي هو السعيد

وانفرد الشاعر أبو الأسود الدؤلي، فشهرته كانت في النحو لكن كان اهتمامه بالشعر أكثر واعتماده عليه في نحوه، ووضعه لقواعد تشكيل الحروف حفاظا على سلامة اللغة ونطقها السليم ورسم الحرف العربي التي ميزتها زهدياته[21].

3 - العهد الأموي:

أما في العصر الأموي فكان لشعر الزهد حيزا كبيرا في الدواوين الشعرية

التي تضمنت الكثير منها حيث مال الشعراء الزهاد إلى تحقير الدنيا وطلب الفوز بالآخرة لما فيها من نعيم ومن أمثال هؤلاء قطري بن فجاءة شاعر الخوارج وفارسها وخطيبها فكان مثالا في الشجاعة والفروسية وفصاحة اللسان ونظم الأشعار وله قصائد كثيرة في الإيمان والتقوى والقضاء والقدر ومن أمثلة ذلك قوله[22]:

أيقول لها وقد طارت شعاعا من الأبطال ويحك لن تراعي

وهناك فريق من الشعراء الزهاد في هذا العصر الذين ذكروا الموت في قصائدهم ومنهم من دعوا إلى التوكل على الله مثل قطري بن الفجاءة الذي ذكر أن الموت مصير كل حي ومن لم يمت بالسيف مات بغيره.

أما الكميت فهو شاعر ينم عن ملكة واسعة في الإبداع وعكس فن نظمه الانتصار للإسلام فجاءت أشعاره تجسد هذا التأثر فكانت أبياته تتسم بليونة والحكمة في القول وحسن التفاوض مع الآخر في نشر تعاليم الإسلام[23]:

ما أبالي إذا حفظت أبا القا سم فيهم ملامة اللوام

4 - العهد العباسي:

ولم يختلف الوضع عند الشاعر الفذ أبي العتاهية الذي نشأ في العصر العباسي فكان لا يستطيع الابتعاد عن حياة اللهو والمجون، ويحكى أنه ذات يوم رأى مناما كان سببا في توبته ورجوعه إلى الله[24]، فكان للدين الإسلامي أثر في حياته وشعره وانتقل من اللهو والمجون إلى حب الله فمال إلى الزهد يدعو إلى عمل البر والخير حيث قال عنه أبو الفرج الأصفهاني: "وأكثر شعره في الزهد والأمثال"[25]. وعكست زهدياته خوفا من الله وتضرعا إليه وندمه على ماضيه الماجن في قوله[26]:

فيا ذلي ويا خجلي إذا ما قال لي ربي

أما استحييت تعصيني ولا تخشى من العتب

أما أبو نواس فقد حضي شعره باهتمام كبير من لدن دارسي الأدب حيث وقفوا على معاينته وتأمل مواضيعه، فتأرجح شعره بين قطبين المجون الذي طال مراحل كبيرة من حياته والزهديات لما بلغ من الكبر عتيا. اشتهر بثقافة واسعة فارسية وعربية إسلامية واطلاعه على الفلسفة[27]، حيث مكنته معارفه المتنوعة أن يتمتع بعبقرية فذة وقدرة على الإبداع ونظم الشعر جد متميزة.

5 - العهد المملوكي:

يقوم حكم المماليك في بلاد مصر والشام على الفروسية والنظام العسكري الصارم حيث أسسوا دولة شملت المنطقة العربية ودام حكمهم على مدى قرنين من الزمن دافعوا فيهما عن الدين الإسلامي ومن أبرز ميزاتهم إحياء لشعائر الدين وإقامة المنشآت الدينية[28] مثل إحيائهم للمولد النبوي الشريف، ومن أشهر شعرائهم ابن نباتة المصري الذي كانت له قصائد في الزهد والتصوف وله في شعر المولديات ومنها قوله[29]:

أوجز مديحك فالمقام عظيم   من دونه المنثور والمنظوم

6 - شعر التصوف:

اتخذ المتصوفة من الشعر وسيلة للتعبير عن تجاربهم الوجدانية حيث استطاعوا أن يصوروا مشاعرهم وأحاسيسهم وكيف يمكن للشعر أن يكون أداة معبرة عن الأدب في حضرة الذات الإلهية حيث انتشرت الصوفية وصارت مبدأ ومذهبا للتعبد في العصر المملوكي ومرد ذلك إلى لجوء الأمة الإسلامية إلى الدين والتصوف نتيجة لما عانته النفس من شر الحصار والحرب الصليبية، اتخذوا منه منفذا يحققون به توبتهم ورجوعهم إلى الله سبحانه وتعالى، لعل ذلك يصرف عنهم الأذى والشر. وكانت للشعر في العصر المملوكي جملة من المميزات نذكر أهمها: "الحب الإلهي، اللغة الرمزية، الخيال والإشادة برجال التصوف"[30] حيث أكد هؤلاء الشعراء حبهم الكبير إلى الله، ومنهم ابن الفارض بقوله[31]:

زدني بفرط الحب فيك تحيرا   وارحم حشى بلظى هواك تسعرا

النهج نفسه سار عليه شعراء المغرب العربي في نظم قصائد في التصوف، ومن بينهم الشاعر أبو مدين التلمساني، وهو شعيب بن الحسن أصله من الأندلس (ت 599هـ)، عاش في مدينة تلمسان عاصمة الدولة الزيانية، استخدم الألفاظ وحولها إلى رموز عرفانية بعيدة عن طلب الدنيا وناجى ربه في مشاهد صوفية عكست مدى تعلقه بالحب الإلهي السامي. "وعد بذلك الشعر الصوفي الجزء الأدبي المتعلق بالروح"(32). فكان الشاعر أبو مدين التلمساني علامة مميزة في تعلقه بربه وحبه اللامتناهي له(33).

نستخلص مما سبق أن فن الشعر قد ساهم بقدر كبير في نشر تعاليم الدين الإسلامي الحنيف والتأكيد على مكارم الأخلاق والانتصار إلى الفضيلة والفعل الحسن والهداية وقول الحق منبذ الزور والشر، ويأتي في المقدمة الشعراء المتصوفون الذين استحضروا من خلال القصائد وملكتهم الشعرية التعبير عن تجاربهم مستخدمين أجود الكلمات والخطابات المعبرة عن جماليات اللغة العربية وسحرها ومدى تأثيرها على المتلقي كل ذلك عكسه ديوان العرب الذي هو من نسج خيالهم وواقعهم، فكان سجلا حافلا بمشاهد عن حياتهم وحلهم وترحالهم، ينم عن بنية فكرية ولغوية حيرت العقول واستهوت القلوب بلغتها وسحر بيانها.

ولا يزال الشعر العربي مدينا حتى يومنا هذا للتعاليم الإسلامية الخالدة في تطوره وإكسابه البعد الحضاري المعبر عن أصالته وجذوره التربوية الهادفة.

الهوامش:

1 - سورة يوسف: الآية 2.

2 - سورة الشعراء: الآية 195.

3 - حنا الفاخوري: الجامع في الأدب العربي، دار الجيل، ط2، بيروت 1995، ص 50.

4 - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي، دار المعارف، مصر 1976، ص 68.

5 - وليد قصاب: ديوان عبد الله بن رواحة، دراسة في سيرته وشعره، دار العلوم، ط1، الرياض 1982، ص 38.

6 - المرجع نفسه، ص 90.

7 - المرجع نفسه، ص 93-94.
8 - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ص 177.
9 - سامي مكي العاني: الإسلام والشعر، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير، الكويت، ص 5.
10 - المرجع نفسه، ص 8.
11 - المرجع نفسه، ص 7.
12 - ابن عبد البر القرطبي: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، ط1، بيروت 1412هـ، ج1، ص 338.
13 - نفسه.
14 - نفسه.
15 - ديوان كعب بن زهير، حققه وشرحه وقدم له علي فاعور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ص 6.
16 - نفسه.
17 - ديوان الحطيئة، رواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب، مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1993، ص 8.
18 - المرجع نفسه، ص 12-13.
19 - طه حسين: حديث الأربعاء، دار المعارف، مصر، ج1، ص 144.
20 - ديوان الحطيئة، ص 19.
21 - عبد العزيز بن محمد الزير ومحمد بن عبد الله الأطرم: شعر الدعوة الإسلامية في العصر الأموي، 1973، ص 331.
22 - الأصفهاني: الأغاني، ج7، ص 402.
23 - ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، القاهرة 1955، ج1، ص 27.
24 - زهرة سعيدي: دراسة حول حقيقة زهديات أبي العتاهية، مجلة التراث الأدبي، السنة الثانية، العدد الثامن، (د.ت)، ص 3.
25 - أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، دار الكتاب، القاهرة 1923، ج2، ص 2.
26 - خليل شرف الدين: أبو العتاهية، الديوان، دار الهلال، بيروت 1978، ص 20.
27 - شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، ط3، مصر، ج3، ص 136.

28 - محمد سهيل طقوس: تاريخ المماليك في مصر والشام، دار النفائس، ط1، بيروت 1997، ص 9.
29 - المرجع نفسه، ص 11.
30 - محمود حسن إسماعيل: ديوان قاب قوسين، دار العروبة، ط1، القاهرة 1964، ص 10.
31 - النيسابوري: عقلاء المجانين، ترجمة ميمونة، دمشق 1924، ص 30.
32 - رضوان محمد سعيد عجاج إيزولي: تجليات الحب الإلهي وفلسفته في الشعر الصوفي، أبو مدين التلمساني نموذجا، ص 243.
33 - ديوان أبي مدين شعيب التلمساني، نشره محمد بن العربي، مطبعة الترقي، ط1، دمشق 1938، ص 1.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Abū al-Atāhiyya: Dīwān, edited by Khalīl Sharaf al-Dīn, Dār al-Hilāl, Beirut 1978.

2 - Abū Madyan Shu‘ayb: Dīwān, edited by Muḥammad ibn al-‘Arabī, 1st ed., Maṭba‘at al-Taraqqī, Damascus 1938.

3 - Al-‘Ānī, Sāmī Makkī: Al-Islām wa ash-shi‘r, ‘Alim al-Ma‘rifa, Issue 66, Kuwait 1996.

4 - Al-Fākhourī, Ḥannā: Al-jāmi‘ fī al-adab al-‘arabī, Dār al-Jīl, 2nd ed., Beirut 1995.

5 - Al-Ḥutay’a: Dīwān, edited by Mufīd M. Qumayḥa, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1993.

6 - Al-Isfahānī, Abū al-Faraj: Al-aghānī, Dār al-Kitāb, Cairo 1923.

7 - Al-Nisabūrī, ibn Ḥabīb: ‘Uqalā’ al-majānīn, Damascus 1924.

8 - Al-Qayrawānī, ibn Rashīq: Al-‘umdah fī ṣinā‘at ash-shi‘r wa naqdih, edited by Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, 2nd ed., Cairo 1955.

9 - Al-Qurtubī, ibn ‘Abd al-Bar: Al-isti‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb, edited by ‘Alī Muḥammad al-Bijjāwī, Dār al-Jīl, 1st ed., Beirut 1412H.

10 - Ḍayf, Shawkī: Tārīkh al-adab al-‘arabī al-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal, Dār al-Ma‘ārif, 3rd ed., Cairo.

11 - Ḍayf, Shawkī: Tārīkh al-adab al-‘arabī al-‘aṣr al-islāmī, Dār al-Ma‘ārif, Cairo 1976.

12 - Ḥussein, Ṭaha: Ḥadīth al-arbi‘ā’, Dār al-Ma‘ārif, Cairo.

13 - Ismāīl, Maḥmūd Ḥassan: Dīwān Qāba Qawsayn, Dār al-‘Urūba, 1st ed.,

Cairo 1964.
14 - Ka'b ibn Zuhayr: Dīwān, edited by 'Alī Fā'ūr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1997.
15 - Qaṣṣab, Walīd: Dīwān 'Abdallah ibn Rawāḥa, Dār al-'Ulūm, 1st ed., Riyadh 1982.
16 - Taqūs, Muḥammad Suhayl: Tārīkh al-Mamālīk fī Miṣr wa al-Shām, Dār al-Nafā'is, 1st ed., Beirut 1997.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 91 - 106
ISSN 1112-5020

تراث الإمزاد عند قبائل الإموهاغ ودوره في التنمية السياحية

د. نسيمة كريبع
المركز الجامعي ميلة، الجزائر

الملخص:

ما زالت الأغنية الشّعبية تؤدي دورا هاما في التماسك الاجتماعي لكلّ البيئات المحلية الجزائرية، وخاصة في جنوب الصحراء، لما تقوم به من خلق لجوّ الفرجة السياحية للعديد من المناطق الجنوبية خاصة منطقة الجنوب الجزائري الكبير وبالأخصّ عند قبائل الإموهاغ في منطقة التاسيلي، ولو أنّ هذه الأغاني الشعبية استثمرت بشكل ذكي من طرف وزارة الثقافة لكانت دافعا قويا في بناء قطب سياحي ضخم من شأنه المساهمة بشكل لافت في تمية هذه المناطق الصحراوية والقضاء على العديد من المظاهر المشينة، وبذلك تكون قبلة للسياحة الداخلية والخارجية على السواء لو توفرت الإرادة في ذلك.

الكلمات الدالة:

الإمزاد، الهقار، الطاسيلي، التراث، السياحة الصحراوية.

The Imzad heritage of the Imohag tribes and its role in the development of tourism

Dr Nassima Kriba
University Center of Mila, Algeria

Abstract:

The folk song continues to play an important role in the social cohesion of all local Algerian environments, especially in the south of the Sahara, because it creates an atmosphere of tourism in many southern regions, especially the great southern Algerian region, especially among the Imuhagh tribes in the Tassili region. And if these popular songs were intelligently invested by the Ministry of Culture, they would have been a strong motivation in building a huge tourist pole that would contribute significantly to the development of these desert areas and eliminate many of the shameful aspects. Thus, it will be a destination for both internal and external tourism, if there is the will to do so.

تاريخ النشر: 2016/9/15
nassikriba11@gmail.com

Keywords:
Imzad, Hoggar, Tassili, heritage, desert tourism.

يعدّ جنوب الصحراء الجزائرية بمثابة رافد من روافد الثقافة الشّعبية الهامة فهي مجموع الحياة في صورها وأنماطها المادية والمعنوية في مسيرة التراث الشعبي، فمنذ فجر تاريخ الإنسانية، كان الإبداع الشعبي مجسدا في الثقافة الشفوية، التي تبحث عن التواصل بكل مصداقية للوصول إلى المتلقى والقارئ بجودة ما يطرح فيها من مواضيع وقراءات ودراسات تراثية صحراوية متميزة، بل بما فيها من مبدعين استطاعوا النهوض بها في تلك الفترة حيث كان المتلقى في تلك الفترة يتشوق إلى قراءة ما يطرح في المهرجانات الشفوية الشعبية الصحراوية، من أجل صناعة ثقافة الحدث والتواصل الفني والجمالي عبر الذاكرة الشّعبية التي تسهم بشكل كبير في عملية حفظ هذا التراث، وطقوسه المتنوعة في مجال الشعر الغنائي والفولكلور الشعبي. كما أنّ مصداقية استلهام التراث الشعبي الصحراوي لا تتحقق فقط في ارتباطه بالمتغير السياسي والاجتماعي، ولكن أيضا في ارتباطه بالقيم الكبرى مثل الحبّ والكراهية، الحياة والموت، وعلى ذلك فالمبدع الصحراوي ليس محققاً أو مصنفاً للتراث أو ناقلاً للمادة التراثية فقط، بل هو صورة حية في نقل التاريخ الصحراوي من بيئته الأمّ إلى العالم الخارجي حتى يتسنى لنا معرفة هذا التراث برؤية فتية جمالية في سلم تقدم الإنسان، ومن ثم محاولة تلقيه بشكل يسهم في نموه واستمراريته في مسايرة حركية الثقافة الشعبية للمتلقى من جهة، ومن جهة ثانية محاولة طرح إشكالية تلقي هذا التراث والبحث في أعماقه.

1 - الأغنية الشّعبية ودورها في صناعة ثقافة الفرجة:

لقد تنوعت الأغاني الشعبية منذ فجر تاريخ الإنسانية وكانت مرتبطة بمواسم وأعياد دينية أو زراعية أو اجتماعية ثقافية، فكان الفرد الشعبي حينها مشاركا أو متلقيا لهذا التراث التاريخي، والجزائر على غرار باقي شعوب الإنسانية سادها تنوع بشري هام ساهم في التنوع الثقافي لها من الشرق الجزائري إلى الغرب الجزائري

إلى الوسط، وجنوب الصحراء الكبرى، فظهرت عديد الطبوع والأهازيج الغنائية الشعبية التي قدمت خصوصية ثقافية لكل منطقة فظهرت أغاني الرحابة "أرداس"[1] عند قبائل الأمازيغ وأغاني "السراوي" و"العيطة" و"المالوف" بمدارسه المتنوعة في الشرق الجزائري، وأغاني العروبي نحو: "القرقابو"، "القناوة" و"العيساوة" في الغرب الجزائري، وأغاني "الزرنة" و"التندي" و"الإمزاد" و"التسوان" في الصحراء الجزائرية، وغيرها من الطبوع الغنائية الشعبية التي ساهمت في التنوع الثقافي الجزائري، وكل ذلك كان مرتبطا بالآلات الموسيقية التي ساهمت بطريقة فعّالة في ظهور الغناء الشعبي وانطلاقته.

أ - صلة فنّ الموسيقى بالغناء الشّعبي:

الغناء الشّعبي - كشكل من أشكال الأدب - والموسيقى كلاهما فن جميل، يلتقيان في العناصر التي يتألفان منها، "فالموسيقى فن صوتي يتجه إلى العواطف مباشرة يثير فيها حزنا أو سروراً، والأدب كذلك فن صوتي فيه أوزانه النظمية التي تتحد في مقاييسها الأولى مع المقاييس الموسيقية يتجه أيضا إلى العواطف يصورها ويهيجها"[2]، ذلك أنّ الغناء الشّعبي يصور انفعال الأديب بالكلمات كيفما كان ترتيبها أو نظمها - شعرا، أو نثرا - والموسيقي يلجأ إلى الألحان والأوزان والكلمات أحيانا، فالإنسان "تغنى أول الأمر بأصوات مبهمة لا تفصح عن معان... وبعد ذلك حلت الكلمات محل هذه الأصوات، فاختلط بذلك الفنان معا فن الغناء وفن الأدب، وقد بقيا هكذا إلى الآن"[3]، ومن هنا يمكن القول إنه قد نشأت علاقة تبادل بين الأدب الشّعبي والموسيقى، ذلك حين "يضع الأديب قطعة للغناء الموسيقي، فيأخذها الملحن، ويختار لها الألحان الملائمة، ويسجلها بالنوتة ثم تغنى... ويعمد الموسيقار إلى ألحان هذه القطعة فيوقعها على العود أو القيثارة أو البيانو"[4]، وهكذا دواليك في كلّ طابع غنائي موسيقي.

فإذا وُضعت قطعة أدبية (أغنية شعبية) مثلاً محلّ دراسة فحتما ستكون كلماتها قد توزّعت بين الرموز، والعلامات الموسيقية لبيان ألحانها التوقيعية، وبهذا يتم ذوبان القصيدة في الموسيقى أو بعبارة أخرى ذوبان الأدب في الموسيقى،

ومن أنواع التداخل بين الموسيقى والشعر كما يرى عبد العزيز عتيق أنّ "كلا منهما يتنوع أنواعا متماثلة"[5] فالأصوات تختلف من خلال أربع نواحي هي: الطول والقصر والغلظة والرقة، والانخفاض والارتفاع، ومصدر الصوت وهي ذات النواحي التي يتنوع من خلالها الأدب ففي الشعر الفصيح مثلاً تختلف "التفاعيل طولا، وقصرا، فالمجتث، أو المقتضب أو الرجز مثلا أقصر تفاعيل من الطويل"[6]، والشيء نفسه في الشعر الشعبي حيث تختلف أوزانه، وبحوره باختلاف القصيدة وكما أنّ الصوت الموسيقي يختلف ما بين الغلظة والرقة، فإنّ في الشعر ما يتناسب مع الغلظة، والرقة والشدة، واللين، فمن الشعر ما يناسبه حروف، وكلمات لينة رخوة، وكذلك منه ما تناسبه الرقة كشعر الغزل، وما تناسبه قوة الأسر وعلو الصوت شعر الحماسة[7]، والحال مثله في الغناء الشعبي الذي يتلون ويتعدد من طابع لآخر ومن مغني شعبي لمثله، وغيرها من فنون التراث الغنائي الذي تختلف فيه أصوات الحروف والكلمات بحسب الموضوع المعالج فيها، حيث "إنّ الصوت الغنائي البدوي، الرعوي... يفتح فضاء على ذاكرة عميقة، ويعمق رغبة الانفصال عن الكيان الداخلي للذوبان في الآخرين، والمرء يهرع إلى فضاء الاحتفال... ليذوب في الجماعة ويقتسم معها حصته من الألم والأمل"[8]، وهكذا فالأغنية الشعبية تؤدي دورا هاما في التنفيس وتحرير المكبوت والمضمر من الذكريات والآهات.

ومن مواطن التداخل بين الأدب الشّعبي، والموسيقى، نجد الأوزان، أو الموسيقى ذاتها الموجودة في قصائد الشعر مثلا، والتي تشكل نغمة محلية تميّز القصيدة من بدايتها إلى نهايتها "فموسيقى الشعر أو الأوزان التي يصنع عليها هي الوسيلة التي تمكن الكلمات من أن يؤثر بعضها في البعض الآخر على أكبر نطاق ممكن"[9] وعلى هذا يوصف الوزن على أنه مرح، أو مرقص أو مهيب، أو تأملي وهذا دليل على قدرة الوزن، أو موسيقى الشعر على التحكم في الانفعال لدى المغني الشعبي، وهذا تماما ما يفعله فنّ الموسيقى في النفس عند سماع قطعة موسيقية خالصة كانت أم مصاحبة للكلمات، وتظل الموسيقى العنصر الذي يميز

الشعر عن النثر بدليل أن المعنى إذا قيل شعرا، ثم نثرا كان في الشعر أقوى، أمّا عن مصدر الصوت في الأغنية الشعبية، فنجده يختلف في "النغمة الواحدة صوتا، وتأثيرا باختلاف الآلات التي توقع عليها"[10]، ليحدث في النهاية تآلف موسيقي بين الصوت والآلة المستخدمة في الغناء، ومن المعروف أنّ الصوت الموسيقي في الأغاني الشعبية يلزمه الحركة التي تتعلق بدرجة السرعة في النقلة الموسيقية بين النغمات المستخدمة في كل طابع غنائي شعبي "فالحركات الموسيقية قد تكون سريعة أو بطيئة، وقد تتراوح بين السرعة والبطء، ولكنها في كل الحالات تتميز بالانتظام والتواصل"[11] تماماً مثل القطعة الأدبية التي تتضمن وقفات متباينة السرعة والطول، يفصل بينها علامات الترقيم.

والغناء الشّعبي في جنوب الجزائر يعدّ إرثا إنسانيا يجب الاعتناء به، وإظهاره للعالم كطقس له قيمة تاريخية لما يحمله من حمولات معرفية وثقافية متوارثة عبر التاريخ البشري للمنطقة، وقد تأثر الشعر الشعبي على مرّ عقود بمختلف الآلات الموسيقية التي أظهرته وطورته وخصصت له حيّزا صوتيا خاصة عن المجتمعات البدوية، فقد "ظهرت محاولات شعرية كان هدف أصحابها أن يقربوا الشعر من الموسيقى... فيؤدي الغرض منه بموسيقى الألفاظ، والجو الشعري البحت"[12]، وهذا فعلاً ما حدث فالآلات الموسيقية المتوارثة قديما رغم قلتها، وبسطاتها إلاّ أنها صاحبت البدو والقبائل الصحراوية زمنا طويلا فكانت لسان حالهم في التغني والابتهاج وقت السمر والغبطة، وكانت الربابة والناي والطبل من ألصق آلات الموسيقى بالغناء الشّعبي عبر تاريخه الطويل، والبدوي في مختلف مناطق الجزائر لا يمكنه السفر دون آلة موسيقية تخفف عنه وطأة السفر وضجره، وهذا الأمر وثّق الصلة القوية بين الآلة والبدوي الذي أخذ يحتفي بوجودها وسندها له في ترحاله، وقد أعطاها حقها من العناية والاهتمام مثلها مثل الحبيبة، والسيف والفرس وهذا كله من أجل "تحقيق حاجاته الاجتماعية والثقافية والفنية"[13]، وهو ما خلق نوعا من الألفة بين الحسّ الشعوري، والحسّ النغمي الموسيقي مع الآلة المستخدمة في الغناء الشعبي.

ب - تنوع الأغاني الشّعبية في الجزائر:

لقد تنوعت الأغاني الشعبية في المجتمع البدوي الجزائري عبر مختلف المناطق الجزائرية، فكان التنوع عاملاً حاسما في تنوع الآلات الموسيقية من جهة، وتعدد الطبوع والأهازيج الغنائية عند كل مجتمع شعبي، والصحراء الجزائرية كانت تمثل نموذجا لتقاطع الثقافات وتنوع الحضارات التي مرّت بها وخَبَرَتها، فالقبائل الصحراوية الجزائرية ضربت لنا العديد من النماذج الغنائية الشعبية، والتي حفظت التراث الشفوي الشعبي من الزوال بفضل نخبة من الفنانين الذي تغنوا بالعديد من الطقوس الشعبية من طقوس اجتماعية كالزواج، والختان إلى طقوس دينية كالاحتفال بالمواسم والأعياد إلى احتفالات فلكلورية جماعية، وكانت الأغاني الشعبية حينها تختلف من مغن إلى آخر، ومن آلة إلى أخرى.

وإذا عدنا إلى الموسيقى الجزائرية وحضورها في الثقافة الشّعبية الجزائرية فإنّنا نجد تنوع الغناء والطرب الجزائري بشتى أنواعه، وقد أشار إلى ذلك أحمد سفطي في مؤلفه الذي خصه بدراسة الموسيقى في الجزائر، حيث تحدث عن أنواع الأغاني الجزائرية، والتي قسمها إلى ستة أقسام بحسب التوزع الجغرافي لها، وهي كالتالي(14):

- الموسيقي الأندلسية الكلاسيكية: وهي الموروثة من الموشحات التي جاءت من الأندلس بعد خروج العرب منها، والتي توجد بالخصوص في المدن المتحضرة لاسيَّما تلك التي توجد على شواطئ البحر المتوسط التي نزل بها المهاجرون بعد سقوط غرناطة عام 1492م، وهي ذاتها الموسيقي التي تولد منها تفرعات المدارس الموسيقية الأندلسية من مالوف قسنطيني إلى غرناطي تلمساني.
- الموسيقي البدوية: وتنحصر في منطقة الهضاب العليا وهي على أنواع عديدة.
- الموسيقي الصحراوية: وتنحصر في منطقة الجنوب الجزائري.
- الموسيقي الجبلية: وهي على أنواع متعددة منها الأوراسية، القبائلية والأطلسية.
- الموسيقي العصرية الخليطة: وهي المشتقة من عدة فروع متنوعة فتمتزج أحيانا بالموسيقي الغربية، وأحيانا تمتزج بالأغاني التراثية القديمة.

- الموسيقية الشّعبية: منها تلك التي انشقت من الأندلس، وتلك التي نشأت من الطبع البدوي، والتي سوف يتم التركيز عليها من خلال عرض وإحصاء الأغاني الشعبية في جنوب الصحراء الجزائرية وإبراز مناطق تواجدها، ودورها في صناعة التنمية المحلية وخلق السياحة الثقافية والاقتصادية للمناطق المتواجدة فيها. والملاحظ هو تنوع الأنواع الموسيقية الشعبية في الصحراء الجزائرية وهذا ما يمكن أن يخلق فضاء سياحيا هائلا خصوصا مع تنوع الآلات الموسيقية المستعملة فيها كآلة الإمزاد عند قبائل التوارق، والتي صنفت مؤخرا من طرف منظمة الثقافة والعلوم اليونسكو كجزء من التراث الإنساني العالمي يجب إبرازه، والحفاظ عليه، وهذا الأمر قد يساهم في التنمية السياحية دون قيد أو شرط في مناطق تواجد قبائل التوارق بشكل عام وجنوب الصحراء الجزائرية بشكل خاص.

وقد ورثت الجزائر الموسيقى الشعبية منذ زمن بعيد يعود "إلى فترة الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس، وهذا ما يفسر امتزاج مقومات شرقية بأخرى محلية مغربية داخل موسيقى متميزة ظلت تتبلور وتزدهر حتى بلغت تألقها"(15)، وهذا بفضل ما نقله العرب إلى بلاد الأندلس من آلات موسيقية فاستعملوا من "الآلات الوترية، العود القديم ذو الأوتار الأربعة والعود الكامل ذو الأوتار الخمسة... ومن آلات النفخ المزمار والناي... ومن آلات النقر، الدفوف، والغربال والبندير"(16)، والتي بدورها انتقلت إلى الجزائر عن طريق الموركسيين الذين فرّوا من محاكم التفتيش بالأندلس إلى بلاد المغرب العربي وبالأخص الجزائر بحثا عن الأمن والاستقرار، فكان الغناء الشعبي حينها بمثابة متنفس حقيقي لما بات ينقله من حكايات حقيقية مؤلمة عن معاناة هذه الفئة المنكوبة من أبناء الأمة العربية الإسلامية، وهكذا استحدث الأندلسيون هذا النوع من الغناء الشعبي من أجل توثيق التراث.

وإزاء الغناء الشّعبي الأندلسي الخالص الذي جلبه الموركسيون معهم، نشأ نوع آخر من الغناء الشعبي هو طابع "العروبي المقتبس من الأندلسي في الطبع فقط إلاّ في الأصل والتركيب"(17)، فنشأت بذلك أنواع غنائية بسيطة تناسب

أذواق الجزائريين وكلها تعبر في النهاية عن هموم الفرد الشعبي الذي كان يجد في الغناء الشّعبي متنفسا ومواساة للهموم التي كانت تؤرّقه "بسبب بعض الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية"[18]، كما لا ننكر تاريخيا وجود "أشكال غنائية موسيقية واحتفالية راقصة للقبائل الأمازيغية كانت النساء حاضرات فيها بقوة وكثقافة"[19]. وبما أنّ المجتمع الشّعبي الجزائري تعددت عاداته وتقاليده من بيئة إلى أخرى فإنّنا نلاحظ تنوعا في الطبوع الغنائية الشعبية المتوارثة "بيد أنّ الفنّان الشعبي كمبتكر للنغم، له الحق في أن يبدّل ويغيّر ويحوّر كثيرًا من الألحان بالشكل الذي يراهُ مناسبًا، ومن هنا يمكن تفسير الاختلاف الذي قد يطرأ على بعض نسخ الأغنية الواحدة"[20]، وهذا داخل البيئة الشعبية الواحدة نظرًا للمشافهة التي تعتمد عليها الأغنية الشعبية، ولعدم وجود التوثيق التاريخي للأغاني الشعبية فإن حقوق المغني الشعبي الأول ضاعت مع مرور الزمن وتغيرت ألفاظ وألحان الأغنية من قائلها الأول وتعددت وتغيرت حتى وصلت إلى المغني الأخير، الذي يغير ويحرّف في إيقاعها ولحنها وتركيبها اللّغوي، وهذه الإشكالية الشفوية ما زالت تعيشها الأغنية الشعبية خاصة لدى قبائل مجتمع الإموهاغ في الصحراء الجزائرية، وهذا ما يخلق مأزقا في التأريخ لفنّ الغناء الشعبي وتوثيقه بشكل سليم.

2 - الأغاني الشّعبية الصحراوية ودورها في التنمية:

لقد أدّت الأغاني الصحراوية الجزائرية دورًا هامًّا في التنمية المحلية للمنطقة خصوصا على المستوى السياحي الذي خلق حركية ديناميكية على مستوى الاقتصاد الفكري والثقافي والتجاري، وذلك من خلال المهرجانات المتنوعة التي احتفلت بها منطقة الأهقار، وعلى وجه خاص قبائل الأموهاغ، فكانت أشكال الغناء الشعبي الجزائرية بداية من مهرجان السبيبة إلى غناء الإمزاد والتنيدي لدى التوارق في منطقة (جانت، إيليزي، تمنراست)، وهذا المحور الجغرافي السياحي لو استغلّ أحسن استغلال من طرف وزارة السياحة الجزائرية لكان الجنوب الشرقي الجزائري بؤرة سياحية هامة وموردا ماليا للمنطقة يساهم في تمية الصحراء بشكل أو بآخر.

أ - أشكال الغناء الشّعبي بالجنوب الشرقي الجزائري:

في الحقيقة إنّ الغناء الشعبي الجزائري متأصل في الذاكرة الشّعبية لدى الفرد والجماعات الشعبية دون حرج فهو ثقافة محلية خلقت الفرجة الشّعبية على مرّ التاريخ المحلي لمنطقة الصحراء فهو "من الرقص والغناء والتمثيل، يحدث دائما في مجال عائلي مغلق"(21)، وفيه تزول الحواجز النفسية بين مجتمع النساء والرجال فيكون الغناء والرقص همًّا جماعيا، "وحيث إنّ الأغاني الشعبية هي وليدة المناسبات، ويحتفظ بها المجتمع ويرددها كلما دعت الحاجة إلى تردادها، فقد تميزت عن غيرها من أشكال الأدب الشعبي في مرونتها وطواعيتها وقدرتها على التجاوب مع الأحداث والمتغيرات"(22)، وهذا فعلاً ما وجدناه عند قبائل الأموهاغ في الصحراء الجزائرية، التي تنوعت عندها الأهازيج الشعبية الفلكلورية من غناء شعبي اجتماعي إلى غناء شعبي ديني مناسباتي إلى احتفال فلكلوري قبلي يشمل قبائل بعينها تجتمع لتقيم مهرجانات شعبية مدة تطول في بعض الأحيان أكثر من شهر لتعبر عن هوية المنطقة.

1 - الأغاني الشّعبية الاجتماعية:

إنّ الأغاني الشّعبية التي يتناقلها أفراد المجتمع تمثل هويتهم التي ورثوها عبر بوابة التراث الشعبي خاصة أنّها ترتبط "بحياة الناس، وتتصل بعاداتهم وأنماط حيواتهم وتتخذ من أجل تحقيق الغايات المنشودة أشكالاً عديدة وقوالب كثيرة يرتبط بعضها ببعض لتحقيق الوظائف النفسية والاجتماعية والثقافية، وقد تظلّ الأغنية موجودة، ويكتب لها الدوام طالما كانت المناسبة الاجتماعية موجودة"(23)، وهذا فعلاً ما يتمتع به مجتمع التوارق في الصحراء الجزائربة فغناء الإمزاد والتندي شكلان يمثلان هوية الإموهاغ منذ فجر هذه التجمعات الشعبية لكونها "ترتبط بحياة الإنسان ومعتقداته وعمله وأوقات سمره ولهوه، ويكون لحنها مقبولاً على اعتبار أنّ الألحان تفرد لها أجنحة، وأنّ الحدود المكانية واللّغوية لا تؤلف لها حواجز تستعصي على العبور"(24)، وقد تنوعت الأغاني الشعبية في عمومها بين أغاني الختان والتي "تصور العادات المتبعة في مناسبة الختان تصويرًا دقيقا، كما

تتحدث عن الأشخاص الذين يوليهم المجتمع أهمية كبيرة في هذه المناسبة كالطفل نفسه، والأمّ والأب والخال، بالإضافة إلى الحلاق أو المزين"[25]، أمّا في مناسبة الزواج فإنّنا نجد هناك "أغنيات تتردد بداية عند إعلان الخطبة، وانتهاء بليلة الزفاف"[26]، وجل تلك الأغاني الشعبية تستمد من الإطار الاجتماعي المشكل لها وفق عرف العادات والتقاليد التي "تصاحبها والسياق الاجتماعي الذي ترتبط به"[27]، فتعكس واقع البيئة المحلية، وما يحويه من طقوس اجتماعية.

2 - الأغاني الشّعبية الدينية:

الأغاني الشعبية الدينية لها دور هام في تماسك المجتمع الشعبي والتفافه حول العادات والأعراف والتقاليد المحلية للبيئة الشعبية، وبما أنّ الدين الإسلامي جزء من هذه التقاليد، فهو يقود جل تلك الثقافات والتوجهات المحلية للمجتمع دون خلل قد يزعزع استقرارهم وتواصلهم نحو تلك العادات الضاربة بجذورها في ذهنية المجتمع الشعبي، وجلّ تلك الأغاني الشعبية الدينية هي تدور حول طقوس، ومواسم دينية منها موسم الاحتفال بعاشوراء، والمولد النبوي الشريف، وبالسنة الهجرية، والاحتفال والتضرع إلى الأولياء الصالحين، وغيرها من الطقوس الشعبية الدينية التي عرفها الفرد الشعبي الجزائري، و"ويتميز هذا النوع من المديح بإيقاعات وتلحين خاص، عادة ما يكون مرتبط بالشعائر الدينية، تارة يأخذ طابع الدعاء والتضرع إلى الخالق ورسوله، وتارة الاستعانة بالأولياء الصالحين والزوايا"[28]، وتعمل هذه الأغاني الشّعبية على توثيق الصلة بالجماعة الشعبية المنتمية للعصبية الواحدة، وتكريس التكافل الاجتماعي والعقدي بين مختلف الطبقات الشعبية دون تمييز بين الفقير والغني منهم، هذا ما يدفع عن بعضهم العديد من الصفات الذميمة التي تُشتت المجتمعات الشّعبية، وتصور واقعها الاجتماعي الإيجابي، وما يحمله من هموم، وإشكالات متعددة لنمطية العيش داخل منظومة القبيلة الواحدة، وعليه فالغناء الشعبي عكس في النهاية طبيعة المجتمعات الشعبية، وبشكل خاص في الصحراء الجزائرية عند الإموهاغ.

ب - طابع الإمزاد عند قبائل الإموهاغ بجنوب الصحراء:

وهذا الطابع الغنائي في حقيقته يعبّر عن ثقافة الرجل الأزرق الذي خبر الصحراء، وتطبّع بسحرها، وامتزجت عاداته وتقاليده بصمتها وعنفوانها، فالصحراء الجزائرية بما فيها من تراث ثقافي هائل ما زالت بكرًا تحمل في طياتها الغموض الذي يبحث عن التفاسير المختلفة لذلك التراث وبما أنّ الغناء الشّعبي الجزائري في صحرائنا الكبرى بات يمثل زخما فنيا يحتاج للقراءة والتلقي من طرف الباحثين، فكان مخبر بحث (الموروث الغنائي والثقافي لمنطقة تمنراست) بوابة الوثيق الشامل لهذا الموروث الشفهي. كما نجد بعض الدّراسات لنخبة من المثقفين الغيورين على تراثنا الشفهي المتواجد بالأخص عند قبائل الإموهاغ والتي استندت إليها دراستنا في التأصيل والتنقيب عن تراثنا الشعبي، وقد تم التركيز على طابعين غنائين هامين وجدت الدراسة أهميتهما في تفعيل التنمية السياحية والثقافية والفكرية للمنطقة خاصة (طابع الإمزاد).

والإمزاد في حقيقة الأمر هو غناء شعبي تراثي محلي يتواجد عن قبائل الإموهاغ الصحراوية الجزائرية وهذا الطابع الغنائي يعتمد بالدرجة الأولى على استخدام آلة الإمزاد، وهي عبارة عن "آلة تشبه الربابة العربية بوتر واحد، وهي أشبه بصحن خشبي، يغطى بجلد الماعز، ويثقب بعض الثقوب لإحداث الصوت ويخرج من طرفيه عودان يربطهما حبل من شعر الخيل، أما الجزء الثاني فهو آلة الدعك، وهي عود خاص في شكل هلال موصول طرفاه بحبل دقيق من شعر ذيل الحصان"[29]. ويدعكون الشعر ببعضه ويصدر صوتا جميلا يغيّرون نبراته بتبديل أصابع اليد اليسرى حيث تكون اليد اليمنى منهمكة بالدعك، وهذه الآلة تشبه الربابة العربية أو الكمنجة الأوربية، وتعتبر "الإمزاد" من أجود الآلات الموسيقية، وهي شديدة التأثير على قبائل التوارق، ولاسيما الرجال منهم، وتستعمل في الطرب والغناء الذي يؤثر في النفوس والعواطف وينقيها، "وتزداد قيمتها بالغناء الأميل إلى الامتداد الصوتي في غالب الأحيان، ولعله دلالة على امتداد الصحراء وطول لياليها"[30]، وهذه الآلة يرافقها في السهرات غناء يتناول مواضيع

الحبّ والوحدة والغيب والخوف والحرب ليزيد من شجاعة التارقي ويشحذ همته، كما يجعل النفس تترفع عن كل ما يدنسها كالخيانة والخديعة والنميمة أو الكذب والسرقة وغير ذلك من العيوب والآفات الاجتماعية(31). يروى أنّ ملكة الصحراء (تين هينان) صنعت إمزاد من عرف جوادها ومن نبتة الأرض فهو رمز النبل والشهامة الأناقة والشهامة، ما دفع أحد الشعراء من التوارق إلى التغني بسحره وجماله قائلاً(32):

اليوم الذي أموت فيه
لا بد أن تدفنوني في قطعة بيضاء
ناصعة من الكتّان
مثل أوراق الكاغط
وصدقوا عني
ثلاث أغنيات من غناء إمزاد
والفاتحة

أمّا عندما نتحدث عن آلة الإمزاد فإنّ للغناء الشعبي التارقي حضورا آخر، في نفسية الرجل الأزرق، كما لها وقع آخر على فئات المجتمع الشعبي، ذلك أنّ هذه الآلة تختص النساء في العزف عليها ولقصيدتها دور في إثارة همم الرجال إلى الحرب ودعوتهم إلى الأخلاق الحميدة وعند خروج التوارق للحرب يجتمعون ليلة هجومهم على العدو، أو للغزو فإنهم يستمعون إلى غناء الإمزاد إلى غاية الصباح حيث ينطلق الجميع من ذلك الموقع ركوبا على جمالهم باتجاه العدو والذي يخشى أو يتخلف عن المعركة يذكرونه بليلة الإمزاد(33) فيتقدم القبيلة سوف تسرد واقعة الحرب، وتذكر الفرسان الشجعان وتشيد بأعمالهم البطولية، وتذم كلٍ من جبان تخلف عن المعركة، وتشهر خوفه لكي يعلم الجميع ذلك، ويبقى حاملاً عاره وعار أسرته حتى تظهر الشجاعة منه في مواقف جديدة، فالإمزاد "تدخل الرهبة والمتعة معا إلى النفوس بأنغامها العاطفية الحزينة، والجوّ الشاعري الذي تطبع به الزمان والمكان"(34). وعمومًا تبقى الإمزاد آلة فردية من نوعها لاقت الترحيب من

طرف منظمة اليونيسكو للثقافة والتربية والعلوم بعدما أدخلتها ضمن التراث الثقافي اللامادي للإنسانية سنة 2013م، وبذلك تم توثيق هذا الإرث الإنساني وحفظه من الزوال، وقد برعت في هذا الفنّ الغنائي العديد من مغنيات التوارق نذكر أشهرهنّ: (داسين ولت إيهمة، وقنوة ولت أمستان)[35]، وغيرهنّ من النساء التارقيات الضليعات في العزف والغناء على الإمزاد.

جـ - أهمية الفلكلور الشّعبي في تنمية الصحراء الجزائرية:

لقد بات الفلكلور الشعبي بجنوب الصحراء الجزائرية ديوانا للثقافة الشعبية الجزائرية إذ يتعرّف من خلاله المتلقي الجزائري في إطار السياحة الداخلية على العديد من الطبوع الغنائية الشعبية الجزائرية في هذه المناطق دون استثناء، من بينها غناء (التسيوان، التندي، الإمزاد) وغيرها من الطبوع والأهازيج الشعبية التي باتت تحمل إرثا ثقافيا مميّزا لقبائل الأموهاغ في جنوب الصحراء الجزائرية، كما أنّ هذا الإرث الثقافي الضخم يمكنه من وراء توظيفه للموسيقى الشعبية المحلية لكل منطقة من جنوبنا الكبير أن يطرق أبوابا سياحية داخلية وخارجية لصحرائنا الجزائرية الكبرى.

خاتمة:

من كلّ ما سبق ذكره عن التراث الشفوي في الصحراء الكبرى نصل إلى ضرورة النهوض به عبر كلّ الوسائط الإعلامية والتاريخية والثقافية، والمؤسسات الرسمية المحلية والدولية من أجل الارتقاء بهذا الإرث المادي الذي هو ملك للإنسانية جمعاء، كما يعدّ البحث والتقصي في مسيرة هذا التراث أمرا لا مفر منه من أجل إظهاره تدريجيا على كلّ الأصعدة التاريخية والجمالية والفولكلورية لما في هذا الإرث من أهداف تجمع بني البشر على حقب زمنية لها علاقة مباشرة بتطور الحياة على وجه الأرض، فالإنسان الصحراوي الآن أصبح عليه لزاما النهوض بتراثه والدعوة إلى دراسته، وتحفيز كلّ الجهات من قبيل الترويج السياحي، والثقافي الهام في عالم غيرت فيه العولمة والمثقافة التاريخ.

الهوامش:

1 - سعيدة حمزاوي: في الأغنية الثورية الأوراسية، مجلة التبيين، ع32، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر 2009، ص 87.

2 - أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط10، مصر 1999، ص 67.

3 - المرجع نفسه، ص 74.

4 - نفسه.

5 - عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت 1972، ص 169.

6 - المرجع نفسه، ص 170.

7 - نفسه.

8 - حسن نجمي: غناء العيطة (الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب)، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب 2007، ج2، ص 79.

9 - عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي المرجع نفسه، ص 170.

10 - نفسه.

11 - انظر،

Leonard Gilbert Ratner: Music, The Listener's Art, McGraw-Hill Publishing Company, 3rd ed., New York 1957, pp. 4-5.

12 - محمد عبد السلام كفافي: في الأدب المقارن دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي، دار النهضة العربية، ط1، بيروت 1971، ص 41.

13 - حسن نجمي: غناء العيطة (الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب)، ج2، ص 53.

14 - أحمد سفطي: دراسات في الموسيقي الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتّاب، ط1، الجزائر 1988، ص 5.

15 - انظر، http://www.classicalarabicmusic.com

16 - عبد الحميد مشغل: موسيقي الغناء العربي صولفيج غنائي، مراحل تطور الموسيقي العربية الموشحات العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر 1995، ص 32.

17 - أحمد سفطي: دراسات في الموسيقي الجزائرية، ص 7.

18 - هاني العمد: الأدب الشعبي في الأردن، لجنة تاريخ الأردن، ط1، عمان 1996، ص 38.

19 - حسن نجمي: غناء العيطة الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب، ج2، ص 49.
20 - هاني العمد: الأدب الشعبي في الأردن، ص 41.
21 - حميد بوهرور: مدخل إلى الأدب الشعبي (مقاربة أنثروبولوجية)، دار الحكمة للنشر، ط1، الجزائر 2009، ص 158.
22 - هاني العمد: الأدب الشعبي في الأردن، ص 37.
23 - المرجع نفسه، ص 38.
24 - نفسه.
25 - أحمد علي مرسي: الأدب الشعبي وثقافة المجتمع، دار مصر المحروسة، ط1، القاهرة 2008، ص 112.
26 - المرجع نفسه، ص 113.
27 - نفسه.
28 - صليحة سنوسي: أشكال الأغنية الشعبية في الغرب الجزائري، سلسلة التراث الثقافي رقم 7، منشورات المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، ط1، وهران 2009، ص 51.
29 - رمضان حينوني: الكلمة والنغم والحركة وسيادة المرأة التارقية، مجلة حوليات التراث، ع11، منشورات جامعة مستغانم، 2011، ص 109.
30 - المرجع نفسه، ص 110.
31 - زرفة صحراوي: أهمية الغناء في مجتمع إيموهاغ، مجلة أصوت الشمال الإلكترونية، سنة 2011. http://aswat-elchamal.com
32 - رمضان حينوني: الكلمة والنغم والحركة وسيادة المرأة التارقية، ص 110.
33 - زرفة صحراوي: المصدر السابق.
34 - رمضان حينوني: الكلمة والنغم والحركة وسيادة المرأة التارقية، ص 109.
35 - المرجع نفسه، ص 107.

References:

1 - ʻAtīq, ʻAbd al-ʻAzīz: Fī an-naqd al-adabī, Dār al-Nahḍa al-Arabiyya, 1st ed., Beirut 1972.

2 - Al-ʻAmd, Hānī: Al-adab ash-shaʻbī fī al-'Urdun, Lajnat Tārīkh al-'Urdun, 1st ed., Amman 1996.

3 - Al-Shāyib, Aḥmad: 'Usūl an-naqd al-adabī, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 10th ed., Cairo 1999.

4 - Bouhrour, Hamid: Madkhal ilā al-adab ash-sha‘bī, Dār al-Hikma, 1st ed., Alger 2009.

5 - Hinouni, Ramadan: Al-kalima wa an-nagham wa al-ḥaraka wa siyyādat al-mar’a at-Targuiyya, Majallat Hawliyyāt al-Turāth, University of Mostaganem, Issue 11, 2011.

6 - Kafāfī, Muḥammad ‘Abd al-Salām: Fī al-adab al-muqāran, Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1st ed., Beirut 1971.

7 - Machâal, Abdelhamid: Mūsiqa al-ghinā’ al-‘arabī sulfij ghinā’ī, OPU, 1st ed., Alger 1995.

8 - Morsī, Aḥmad ‘Alī: Al-adab ash-sha‘bī wa thaqāfat al-mujtama‘, Dār Miṣr al-Maḥrūsa, 1st ed., Cairo 2008.

9 - Najmī, Ḥassan: Ghinā’ al-‘ayṭa, Dār Toubkal, 1st ed., Casablanca 2007.

10 - Ratner, Leonard Gilbert: Music, the listener‘s Art, McGraw-Hill Publishing Company, 3rd ed., New York 1957.

11 - Safti, Ahmed: Dirāsāt fī al-musiqa al-jazāiriyya, ENAL, 1st ed., Alger 1988.

12 - Saïda, Hamzaoui: Fī al-’ughniyya ath-thawriyya al-awrāsiyya, Majallat at-Tabyīn, N° 32, Al-Jam‘iyya al-Thaqāfiyya al-Jāḥiẓiyya, Alger 2009.

13 - Senouci, Saliha: Ashkāl al-’ughniyya ash-sha‘biyya fī al-gharb al-jazāirī, CRASC, 1st ed., Oran 2009.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 107 - 116
ISSN 1112-5020

قراءة في دعوات تجديد البلاغة العربية

د. الشارف لطروش
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

يرى بعض الباحثين العرب أن البلاغة العربية انتهى عصرها الذهبي الذي عرفته خلال القرن الخامس الهجري مع أعمال عبد القاهر الجرجاني، وعرفت بعده تعثرا وجمودا حيث أصبحت مع السكاكي (626هـ)، والقزويني (739هـ) قواعد جافة بسبب إقحام مسائل الفلسفة والمنطق فيها، ولذلك كثرت الدعوات في العصر الحديث إلى إعادة النظر في التراث البلاغي العربي حيث نادى بعض العلماء إلى تجديد البلاغة العربية، ودعا آخرون إلى تطويرها، ودعا فريق آخر إلى تيسيرها. وفي هذا البحث قراءة في أهم دعوات التطوير والتجديد والتيسير للبلاغة العربية في العصر الحديث.

الكلمات الدالة:

اللغة، البلاغة العربية، التجديد، العصر الحديث، القدامى.

Reading in calls for renewal of Arabic rhetoric

Dr Charef Latroche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Some Arab researchers believe that the Arabic rhetoric ended its golden age, which it knew during the fifth century AH with the works of Abd al-Qahir al-Jurjani, and after it became stumbling and stagnant, as it became with Al-Sakaky (626 AH) and Al-Qazwini (739 AH) dry rules due to the intertwining of issues of philosophy and logic in it. Therefore, there were many calls in the modern era to reconsider the Arab rhetorical heritage, as some scholars called for the renewal of Arabic rhetoric, others called for its development, and another group called for its facilitation. In this research a reading of the most important calls for development, renewal and facilitation of Arabic rhetoric in the modern era.

تاريخ النشر: 2016/9/15
charef255@yahoo.fr

Keywords:
language, Arabic rhetoric, innovation, modern age, ancients.

1 - جهود القدامى في تجديد البلاغة العربية:

كان التجديد والتطوير في العلوم كلها أمل القدامى من العلماء والباحثين العرب، ففي القرن الثالث الهجري دعا ابن قتيبة (213-276هـ) إلى التجديد في علوم اللغة والبلاغة، حيث قال: "إن الله لَم يَقصر العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوما دون قوم، بل جعَل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهْر، وجعَل كل قديم حديثا في عصره"(1)، وفي القرن السادس الهجري ثارَ ابن بسام وشكا منِ جمود الدرس البلاغي في المغرب وتقليد المشارِقة، فقال: "وليت شعري مَن قصَر العلم على بعض الزمان، وخص أهل المشرق بالإحسان، والإحسان غير محصور، وليس الفضل على زمن بمقصور، وعزيز على الفضلِ أن يُنكَر، تقدم به الزمان أو تأخر، ولَحَى الله قولَهم: الفضل للمتقدم، فكم دفَنَ منِ إحسان، وأخْمَل من فلان، ولو اقتصر المتأخرون على كُتب المتقدمين، لضاعَ علمٌ كثير، وذهَب أدب غزير"(2).

ولعل أكبر اهتمام حدث بعلم البلاغة قديما كان مع جهود المعتزلة ومع عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، فالمعتزلة يرجع لهم الفضل في وضع كثير من مصطلحات البلاغة العربية وتبويب مباحثها، وقد قال شوقي ضيف (ت 2005م) مبينا بعض جهودهم: "وأقبلوا على دراسة كل ما خلفه العرب حتى عصرهم من ملاحظات بلاغية مختلفة وأيضا على كل ما سقط إليهم من تلك الملاحظات عن الهنود والفرس والرومان واليونان، محاولين أن يضعوا من خلال ذلك كله أصولا دقيقة للبيان العربي"(3).

عد الجاحظ (ت 255هـ) المؤسس الحقيقي لعلم البلاغة العربية فكان أول أديب عربي توسع في دراسة هذا العلم وأعطاه الكثير من نشاطه الأدبي والفكري، وهو أول من جمع ما يتصل به من كلام سابقيه ومعاصريه، وشرحه،

وأضاف إليه ما عن له شخصيا فيه من أفكار وآراء، وقلما ظهر بلاغي بعده لم يفد من كتاباته في البيان والبلاغة بطريق مباشر أو غير مباشر[4]، وساهم ابن قتيبة (276هـ) في ذلك الوقت المبكر في وضع الملحوظات وإكمال ما أسس له الجاحظ، وقدم الفراء (ت 213هـ)، وأبو عيسى الرماني (ت 384هـ)، وابن جني أبو الفتح (ت 392هـ)، والقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415هـ) إسهامات جليلة في الدرس البلاغي. ولعل أغلبهم كان اهتمامه منصبا على دراسة الإعجاز القرآني والسعي إلى الكشف عن الخصائص اللغوية والبيانية في القرآن الكريم.

واتجهت طائفة من العلماء واللغويين إلى العناية بالبلاغة العربية من خلال دراسة الأدب وفنونه بصورة عامة، ومنهم قدامة بن جعفر (337هـ)، وعبد الله بن المعتز (296هـ)، وأبو هلال العسكري (395هـ)، وقد دفعوا بالدرس البلاغي نحو البراعة والتميز، وأما عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) فيشهد له الباحثون بأن البلاغة قد استقرت أركانها، ورسخت دعائمها، ووصلت إلى ذروة نضجها وازدهارها على يديه، وبخاصة في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة)، حيث تكاملت فيهما المباحث البلاغية، واستقرت للبلاغة العربية ملامحها الأخيرة، وبلغت أقصى ما قدر لها أن تبلغه من نضج واكتمال على امتداد تاريخها الطويل[5].

وتجلى التيسير عند البلاغيين العرب القدامى في ما ألفه العلماء من كتب في التلخيصات والشروح والحواشي وشرح الحواشي والتعليق عليها، وكان بعضها يتعلق أحيانا بقضايا المنهج، وبعضها بالموضوعات، وبعضها بالمصطلحات، وبعضها الآخر بالشواهد والنصوص.

2 - تصنيف دعوات تجديد البلاغة العربية في العصر الحديث:

اتجهت البلاغة العربية منذ ظهور كتاب التلخيص للقزويني (ت 682هـ) اتجاها تعليميا حيث وجدنا "معظم الشراح في هذه الحقبة كانوا معلمين يجلسون إلى طلابهم يشرحون لهم علوم اللغة العربية، ولم تكن طريقتهم في التدريس

يومذاك إلا قراءة المتن والتعليق عليه، ومن هنا كثرت الشروح والحواشي والتعليقات والتقريرات، وثقلت المؤلفات البلاغية بما أوجبه الدرس الشفوي ومواجهة المتعلم من علوم فلسفية وكلامية وأصولية وفقهية وتاريخية، ولو من باب المباهاة بالعلم أو مجاراة اللاحق للسابق"[6].

ولما حل عصر النهضة العربية في العصر الحديث جاءت الدعوات إلى قراءة بلاغتنا العربية كثيرة وممتدة من خلال الكتب والمؤلفات والمجلات والندوات والمؤتمرات، إنما الأكثر أهمية والأعلى جدوى هو التطبيق لإقناع المتلقين بمصداقية الدعوة وموضوعية المشروع البلاغي وللتدليل على فهم الدعاة لما ينادون[7]. وإذا صنفنا دعوات التجديد الحديثة في البلاغة العربية نجدها تصبو إلى الغايات الآتية[8]:

- التجديد في دراسة علوم البلاغة وفي الربط بينها تحت اسم الصورة البلاغية أو الصورة الفنية أو الصورة الأدبية أو الصورة الجمالية.

- التجديد في درس تاريخ البلاغة من حيث ظواهرها وصلة هذه الظواهر بالأعلام والتيار البلاغي، وفي دراسة القضايا البلاغية من خلال العصور أو من خلال الأعلام.

- التجديد في دراسة علوم البلاغة وصلتها بالعلوم الحديثة مثل علوم الإنسان والنفس والاجتماع والتربية ونظرية المعرفة.

- التجديد في دراسة المصطلحات البلاغية وتدرجها، وقضايا البلاغة من خلال عصورها.

- السعي إلى تخليص البلاغة من تلك الزيادات والحواشي ومن الفلسفة والمنطق وغيرها من العلوم، والاقتصار على المستوى البلاغي والفني فحسب، ولم يؤثر عن أحد أنه سعى لتخليص البلاغة من القواعد والتعريفات، إدراكا من الباحثين والمعلمين لأهمية القاعدة والذوق معا[9].

وكان لهذه الحركة التجديدية عيوب منها ما بينه الباحث عبد الله مساوي من خلال دراسته الموسومة "محاولات تجديد البلاغة العربية في العصر

الحديث"[10]:

- إن المبالغة في فكرة الجمود البلاغي العربي سهلت استقبال النظريات العلمية الحديثة وإدماجها في قضية تجديد البلاغة قبل فحص مضمرات التراث، وهو توجه أفضى بدوره إلى هلهلة دور البعث العربي الدافع بقوة التجديد، بعدما بنيت أسسه على أعمدة مهمشة.

- الانتقاء الجزئي: وتمثل في اعتماد مباحث بلاغية دون غيرها بدعوى تبسيط البيان وتيسير فهمه، ثم ما رافق هذه الدعوات من توجهات أخرى من قبيل إقصاء علاقة البلاغة بعلوم العربية.

- الانتقاء الشمولي: ظهر في التيارين التراثي والحداثي، ذلك أن الاتجاه التراثي ظل ملتفتا إلى الوراء في ممارسته التجديدية، وغيب الطرف الثاني ممثلا في المعطيات النقدية الحديثة. أما الاتجاه الحداثي، فقد سلك مسلكا مضادا عندما أغفل تقصي النظرات البلاغية العربية القديمة ولم يتخذ منها منطلقات يبني عليها نظريات، لذلك ترك العنان للإسقاط المنهجي في التعامل مع الدراسات الأسلوبية واللسانية في تجديد البلاغة العربية.

- غياب التجديد عن المحاولات المدروسة بسبب انعدام العمل بتحديد مفهوم للتجديد يؤسس للتصور السليم في الممارسة التجديدية، وانعدام الاهتمام بتحصيل الأدوات المعرفية الكفيلة بتقوية القديم لاستمرار حياته، وتشذيب فروع الدخيل من كل تعميم.

3 - أهم دعوات تجديد وتيسير البلاغة العربية في العصر الحديث:

انطلقت الدعوات الأولى لتجديد البلاغة وتيسيرها في العصر الحديث من الجامعات المصرية، ولعل أول دعوة لتجديد البلاغة العربية كانت من لدن الأديب السوري جبر ضومط (ت 1930م) في كتابه (الخواطر الحسان في المعاني والبيان) الذي أصدره سنة 1896م، وفيه دعوة صريحة إلى نظرة بلاغية شمولية تهم النص الأدبي بدل الاقتصار على بلاغة الجملة. ثم ألف كتابا آخر هو فلسفة البلاغة سنة 1898م، بين فيه الطرق التي تساعد على جعل اللغة آلة لنقل

الأفكار بطريقة سهلة مبنية على الاقتصاد على انتباه السامع.

وكتب في موضوعات التجديد والتيسير والتطوير باحثون كثر منهم:

- أحمد أمين (ت 1954م) من خلال مقالاته وبحوثه التي كان ينشرها في المجلات العربية.

- أحمد الشايب (ت 1976م)، في كتابه الأسلوب حيث وضع منهجا كاملا لبلاغة عربية جديدة.

- أحمد مطلوب من خلال مقالاته في تيسير البلاغة العربية وفي كتبه الأخرى.

- سلامة موسى (ت 1958م)، في كتابه البلاغة العصرية واللغة العربية، وكانت دعوته هجوما على كل القيم اللغوية والبلاغية القديمة التي خلفتها الثقافة العربية، ودعا دعوة صريحة إلى احتضان مظاهر الحداثة الغربية مغلفة بعناوين التجديد والتحديث.

- بكري شيخ أمين، من خلال كتابه البلاغة العربية في ثوبها الجديد.

- طه حسين (ت 1973م) في كتابه البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني.

- محمد بركات حمدي أبو علي في كتابه دراسات في البلاغة، وكتابه البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل.

- مصطفى الصاوي الجويني في كتابه البلاغة العربية تأصيل وتجديد.

وأما الأسباب التي دعت هؤلاء وغيرهم إلى الدعوة إلى تيسير البلاغة وتجديدها فترجع إلى ما لاحظه هؤلاء من التعقيد والغموض الذي عرفته بعض مسائلها ومصطلحاتها، وكذلك ما اصطبغت به بعض البحوث البلاغية التي وضعها المتكلمون والأصوليون من المنطق، وكذلك ما رأوه من تعقيد لعلومها بعد عبد القاهر الجرجاني، وقد أشار ابن خلدون في المقدمة إلى عامل آخر من عوامل التعقيد وهو أن أكثر أعلام العربية من الأعاجم، وكان لذلك أثر سلبي حيث إنه كلما تقدمت في اللسان ملكة العجمة صار التقصير في اللغة العربية واضحا[11].

ومن أهم الكتب في مجال التيسير البلاغي كتاب البلاغة الواضحة لعلي

الجارم (ت 1949م) ومصطفى أمين (ت 1997م) وقد صدر سنة 1939م، وأعيد طبعه طبعات كثيرة، وهو كتاب تطبيقي امتاز بطريقته التعليمية التربوية، جاء مختصرا وبسيطا في عرض الموضوعات، وجمع بين التقعيد الموجز والشرح التطبيقي المطول، وقد برع المؤلفان في اختيار الشواهد البلاغية من التراث الأدبي العربي. ولا يزال الكتاب مرجعا هاما في التدريس. وقال المؤلفان في مقدمة كتابهما: "فهذا كتابٌ وضعناه في البلاغة، واتجهنا فيه كثيرا إلى الأدب، رجاءَ أن يجتلِ الطلابُ فيه محاسنَ العربية، ويلمَحوا ما فِي أساليبها منِ جلال وجمال، ويدرُسوا من أفانين القول وضروب التعبير، ما يهَبُ لهم نعمةَ الذوق السليم، ويُربي فيهم ملكَة النقد الصحيح"(12). وكتاب الأديب أحمد حسن الزيات (دفاع عن البلاغة)، الذي أصدره سنة 1945م، ورأى فيه أن البلاغة تحتاج إلى دفاع لأن السرعة والصحافة والتطفل جنت عليها، وناقش فيه القضايا الآتية:

- أسباب التنكر للبلاغة.
- البلاغة بين الطبع والصنعة وبين القواعد والذوق.
- حد البلاغة، آلة البلاغة، الذوق، الأسلوب.
- هل هناك مذهب جديد.

وكان لظهور الأستاذ أمين الخولي (ت 1966م) في حقل التدريس في الجامعة المصرية أثرا محمودا على الدراسات القرآنية والبلاغية في أواخر الربع الأول من القرن العشرين، فقد أحدث انقلابا في المفاهيم التدريسية، وكان له إسهام كبير في نقد المناهج، وتجديد أساليب التفسير القرآني والبحث البلاغي، وكان الدرس اللغوي هم الخولي الأساسي والحلبة الأولى لنضاله من أجل الاجتهاد والتجديد، وتأثيم التقليد.

قال الشيخ أمين الخولي عن منهجه الجديد في البلاغة العربية: "طفقتُ أتعرف على معالم الدراسة الفنية الحديثة عامة، والأدبي منها خاصة، وأرجع إلى كل ما يجدي في ذلك، من عمل الغربيين، وكتبهم. وأوازن بينه وبين صنيع

أسلافنا، وأبناء عصرنا في هذا كله. وكانت نظرتي إلى القديم - تلك النظرة غير اليائسة - دافعة إلى التأمل الناقد فيه، وإلى العناية بتاريخ هذه البلاغة، أسأله عن خطوات سيرها، ومتحرجات طريقها. أستعين بذلك على تبين عقدها، وتفهم مشكلاتها، ومعرفة أوجه الحاجة إلى الإصلاح فيها. وكنت أقابل القديم بالجديد، فأنقد القديم، وأنفي غثه، وأضم سمينه إلى صالح جديد. لذا قاربت أن أفرغ من النظر في القديم، بعدما ضممت خياره إلى الجديد، فألفت منها نسقاً كاملاً، يرجى أن يكون دستور البلاغة في درسها"(13).

ومن مؤلفات الخولي كتاب (البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها) صدر سنة 1931م، وكتاب (مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب) أصدره سنة 1944م حيث "تتبع فيه تاريخ البلاغة العربية، ودعا إلى ترك منهج المدرسة الفلسفية وتعويضه بمنهج المدرسة الأدبية، كما دعا إلى ربط البلاغة بعلمي الجمال والنفس قصد تجديدها، وكان من مطالبه في تجديد البلاغة العربية على المدى القريب إتقان طرائق علماء النفس والتربية والاجتماع بما يخدم المادة البلاغية، ثم علم تحقيق التراث والنصوص هو المدى البعيد من تجديد التراث البلاغي في نشر مخطوطاته نشرا علميا"(14). وكتاب (فن القول) أصدره سنة 1947م، وهو أبرز مؤلفاته بين فيه معالم خطته في تجديد البلاغة العربية.

ويرى النقاد أن الخولي خطا في هذا الكتاب بالبلاغة العربية خطوة تالية لخطوات السابقين، فقد درس الصلة بين البلاغة والفنون والجمالية الأخرى، ودعا إلى تنسيق العناصر الأدبية تنسيقاً يؤلف منها مجموعة متحدة متماسكة، وركز على إقامة الدرس على أساس وجداني ذوقي، لا يعتمد على التحديد المنطقي بل يهدف إلى التنبيه الوجداني الواعي إلى تذوق الأثر الأدبي بعيداً عن التلقين والالتزام، ودعا إلى النظر البلاغي للأثر الأدبي باعتباره كلاً متصلاً لا جملاً تتوالى، وجرت بينه وبين والدكتور على العماري سجالات علمية وفكرية حول البلاغة العربية على صفحات مجلة الرسالة التي أسسها ورأس تحريرها الأديب أحمد حسن الزيات بين سنتي 1933م و1953م، ثم انضم إلى المعركة آخرون، وكان

لتلك السجالات الأثر الطيب على تطور البلاغة وعلوم العربية.

الهوامش:

1 - ابن قتيبة أبو محمد عبد الله: الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، ط6، بيروت 1997م، ص 7.

2 - ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1979م، ج1، ص 2.

3 - شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط6، القاهرة، ص 438.

4 - عبد العزيز عتيق: في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ص 51.

5 - ينظر، أحمد جمال العمري: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، القاهرة 1990م، ص 248.

6 - يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية (غزة)، المجلد السابع، العدد الأول، يناير 1999م، ص 194.

7 - ينظر محمد بركات: كيف نقرأ بلاغتنا، دار وائل، ط1، عمان، الأردن 1999م، ص 20.

8 - ينظر، المرجع نفسه، ص 17-18.

9 - ينظر، يوسف رزقة: القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، ص 194.

10 - ينظر، عبد الله مساوي: محاولات تجديد البلاغة العربية في العصر الحديث، دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 2003م.

11 - ينظر، عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، (د.ت)، ص 408.

12 - ينظر، علي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة (البيان والمعاني والبديع)، المكتبة العلمية، ط1، بيروت 2002م، مقدمة المؤلفين.

13 - محمد بركات: كيف نقرأ بلاغتنا، ص 27.

14 - نفسه.

References:

1 - ‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz: Fī tārikh al-balāgha al-‘arabiyya, Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya, Beirut.

2 - Al-‘Umarī, Aḥmad Jamāl: Al-mabāḥith al-balāghiyya fī ḍaw’ qaḍiyyat al-i‘jāz

al-qur'ānī, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1990.

3 - Al-Jārim, 'Alī and Muṣṭafā Amīn: Al-balāgha al-wāḍiḥa, al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1st ed., Beirut 2002.

4 - Al-Shantirīnī, ibn Bassām: Adh-dhakhīra fī maḥāsin ahl al-Jazīra, edited by Iḥsān 'Abbās, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1979.

5 - Barakāt, Muḥammad: Kayfa naqra' balāghatana, Dār Wā'il, 1st ed., Amman 1999.

6 - Ḍayf, Shawqī: Al-balāgha taṭawwur wa tārīkh, Dār al-Ma'ārif, 6th ed., Cairo.

7 - Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān: Al-muqaddima, Maktabat 'Abd al-Raḥmān Muḥammad, Cairo (n.d.).

8 - Ibn Qutayba, 'Abdallah: Ash-shi'r wa ash-shu'arā', Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 6th ed., Beirut 1997.

9 - Massāwī, 'Abdallah: Muḥāwalāt tajdīd al-balāgha al-'arabiyya fī al-'aṣr al-ḥadīth, PhD Thesis, 'Umm al-Qura University, Makka al-Mukarrama 2003.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 117 - 137
ISSN 1112-5020

كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجا

د. إبراهيم مناد
جامعة تلمسان، الجزائر

الملخص:

إن الحديث عن المذاهب الإسلامية يحتاج إلى الكثير من التأني والتدقيق، وذلك لتنوعها وتشعبها، بل في بعض الأحيان يكون الاختلاف داخل الاتجاه الواحد. ومن ثمة كان للفرق الدينية أثر بالغ في إثراء التراث العربي الإسلامي بجهود عديدة بقيت على مر التاريخ محل اهتمام، ولا يكاد ينقطع البحث فيها. ومن هذه الجهود كتب التفسير التي ارتبطت بالنص القرآني شرحا وتفسيرا أو تأويلا، ونخص منها كتاب الكشاف لمؤلفه الزمخشري. إن المعروف عن هذا التفسير أنه أثرى البلاغة العربية، ومثل لمباحثها أحسن تمثيل، وهو تفسير يجمع أيضا بين مجموعة من العلوم الأخرى كالنحو والقراءات القرآنية وغيرها، وتتعدد فيه الوجوه والتوجيهات في آن واحد. وهذا الأمر راجع إلى كون صاحب الكشاف من أهل الاعتزال (المعتزلة)، وقد كان يعمد إلى تحليل النصوص القرآنية وفق مذهبهم؛ الذي يتكئ على العقل ومبادئ المنطق، وذلك يتجلى واضحا في نهجهم القائم على الأصول الخمسة، ومنها التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن هنا، ارتأينا أن نتحدّث عن تفسير الكشّاف، وعن اتجاه الزمخشري، وذلك بغيةَ الوقوف على توظيف المبادئ العقدية في تفسير النصّ القرآنيّ، وأثر ذلك في توجيه معاني الآيات القرآنية.

الكلمات الدالة:

الزمخشري، المعتزلة، الكشاف، المذاهب الإسلامية، النحو.

The Keshaf of Zamakhshari doctrine and methodology

Dr Ibrahim Mennad
University of Tlemcen, Algeria

Abstract:

Talking about Islamic doctrines needs a lot of careful consideration. This is due to its diversity and bifurcation, and in some cases, the difference is within the same direction. From there, the religious sects had a great impact on enriching the Arab and Islamic heritage with numerous efforts throughout

تاريخ النشر: 2016/9/15
ibrahim.mennad@univ-tlemcen.dz

history that remained of interest, and the research on them is almost uninterrupted. Among these efforts are books of tafsir, which are linked to the Qur’an text, as an explanation and interpretation or interpretation, and we singled out the book of "Al-Kashaf" by its author Al-Zamakhshari. This interpretation is known to have enriched the Arabic rhetoric, and it represented the best representation of its subjects, and it is an interpretation that also combines a group of other sciences such as grammar, Qur’anic readings and others, and it has multiple aspects and orientations at the same time. This matter is due to the fact that the author of "Al-Kashaf" was one of the companions of the Mu‘tazila, and he used to analyze Quranic texts according to their doctrine; who leans on the mind and the principles of logic, this is evident in their approach based on the five principles, including monotheism, justice, the status between the two statuses, the promotion of virtue and the prohibition of vice.

Keywords:

Zamakhshari, Mutazilites, al Kashaf, Islamic doctrines, grammar.

إن تفسير الكشاف من أهم كتب التفسير وأشهرها، خاصة وأنه أُلف في قالب فريد من نوعه، نظرا لتضافر جملة من العوامل اللغوية والبلاغية والدينية على حد سواء. وهو لصاحبه محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلامة أبي القاسم الزمخشري الخوارزمي (ت 538هـ)[1].

ولن نعمد إلى الحديث عنه إلا ما اتصل بمذهبه الاعتزالي، وما كان رائدا فيه في مجال البلاغة والكلام والنحو الذي كان الاحتكام فيه إلى المنطق في الكثير من الأحايين؛ لأن "أحكام النحو ومعانيه سبيلها في الأغلب والأعم سبيل المنطق ومعانيه، فالنحو يستهل حياته بأن يعزز الاستعمال بالصواب المنطقي ويجري المعاني المنطقية على الصورة اللغوية، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يقع أسيرا للمنطق وأحكامه"[2]، وإن كنا لا نرى أن ذلك يصدق على كل أبواب النحو.

ثم إن علم الكلام ظهر أول ما ظهر للدلالة عمن كان يدقق في مسائل العقيدة وينظر فيها، فكان لقب المتكلم "يُطلَق أولا على من نظر في مسائل العقائد، وكان المعتزلة أول من خاضوا في هذا المضمار بصورة مذهبية. ثم أصبح

بعد ذلك يُطلَق على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة"[3]، فالزمخشري كان من المتكلمين وأي متكلم هو، خاصة إذا ما علمنا أن هذه الفرقة كانت متشبعة بمبادئ الفلسفة، وشغفها بها كان بينا، إذ إن المطالع لكتب المعتزلين ومؤلفاتهم يتبدى له ذلك في سهولة ويسر، وذلك يرتبط ارتباطا وثيقا بالدفاع عن العقيدة، بحيث كانت المعتزلة "طليعةَ المدارس الكلامية التي قامت لحل ما كان يشغل المسلمين من المشاكل الحيوية، مثل مشكلة حرية الإرادة ومشكلة مرتكبي الكبائر، وقد عني رجال هذه المدرسة بدروس الفلسفة للاستعانة بها في الدفاع عن العقيدة، ثم أخذوا تدريجيا يحاولون التوفيق بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، وعندما توغلوا في الفلسفة وتعمقوا في مسائلها، أحبوها لذاتها فعظموا شأنها حتى إنهم صاروا يُخضعون النقل للعقل، ويؤولون معتقداتهم الدينية ليوفقوا بينها وبين الفلسفة، فأثار عليهم هذا التصرف سخط المتكلمين السنيين الذين استنكروا تعاليهم وأبوا الاعتراف لهم بأنهم متكلمون أو متكلمون صادقون"[4].

وإن كان موضوعنا نحويا فإننا نرى أنه لا بأس من عرض مبادئ المعتزلة ههنا، وكذا بعض أدوات التحليل والتأويل عندهم، لتعم الفائدة، ولنتبين فيما بعد إذا ما كان لهذه المبادئ وغيرها أثر وتأثير على دراسة الزمخشري النحوية. فقد اشتهر المعتزلة بخمسة أصولٍ وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فأما التوحيد[5] فمعناه نفي القدماء، فلا قديم مع الله سبحانه وتعالى، ذلك أن أغلب كلام هذه الفرقة في التوحيد يتمحور حول إنكار الصفات الأزلية، واعتبرت الله جل وعلا غير مالك لصفة خارجة عن ذاته، فقالوا عن الصفات جميعها إنها هي هو، أي: ذاته.

وأما العدل[6] فوجهة نظرهم إلى هذه الصفة أن الله سبحانه وتعالى لا يجوز ولا يليق به أن يخلق أفعال العباد، ثم بعدئذ يعذبهم على قبيحها وسيئها، إذ العدل أن لا يريد لأحد من الناس الخير، وبالمقابل يريد لغيره الشر، ومعنى هذا

أنه يهدي أحدا فيُدخِله الجنة، ولا يعمد إلى تضليل آخرَ ليُدخِله في النار، والاحتكام في كل ذلك إلى العقل كما سنرى فيما بعد.

وإلى جانب التوحيد "انتهجوا نفس المنهج العقلي في إثبات العدل على الله في الثواب والعقاب، وحين تناولوا مشكلة المثوبة والعقوبة قرروا حرية الإرادة عند الإنسان، وأنه يضع أعماله بنفسه، وفي كل موضوع من أبحاثهم نجدهم يعملون في شأن سلطان العقل والأخذ بما يتوصل إليه من نتائج، وإن أثارت استنكار أهل السنة لهم"(7).

وأما الوعد والوعيد(8)، فيرى الزمخشري - ومن سَبِقه ومن والاه - أن الله تعالى قد أوجب فرائضَ هي بمثابة الوجوب، ونهى عن أعمال كثيرة ذكرها في محكمه، وأبانتها السنة أيما إبانة، فوعد مُطِيعَ أوامره ومُجتَنِب نواهيه بالجنة والنعيم، وتوعد من خالف الأوامر وارتكب ما نهى عنه بجهنم والعذاب الشديد، فلا يجوز على الله الخلف بالوعد ولا الوعيد، وبالتالي فالعقوبة للعاصي مُستحَقة إلا أن يتوب، وكذلك الجنة مآل الطائع إلا إن رجع إلى الكفر بعد الإيمان، والعصيان بعد الامتثال.

وأما المنزلة بين المنزلتين(9)، - وهي مرتبطة باعتزال واصل بن عطاء والقصة معروفة - فمفادها أن من انتسب إلى الإسلام وارتكب ذنبا، فإنه لا يعد مسلما بحق ولا كافرا، فإذن هو بمنزلة بين المنزلتين، لا سقط عنه الإسلام والإيمان، ولا اتصف بالكفر مطلقا.

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(10)، فهو الباب المعروف في ديننا الحنيف، إلا أن المعتزلة كانوا يرون أنهم هم القائمون عليه، نظرا لشدة حماستهم في الدين.

وهذه الأصول الخمسة كان لها دور كبير في توجيه رؤى أهل المعتزلة في دراساتهم المختلفة، إذ إننا كلما صادفنا مؤلفا يُنسب إلى معتزلي إلا وتبدى لنا أثر الاعتزال فيه، ولكن بدرجات متفاوتة. فالعقيدة "التي يعتنقها الفرد لها أثر في سلوكه وتفسيراته"(11). فهذا ابن جني (ت 392هـ) يقول في قوله تعالى: "يَومَ

يُكشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدعَونَ إِلَى السجُودِ فَلَا يَستَطِيعُونَ" القلم: 42، "حتى ذهب بعض هؤلاء في قوله تعالى: "يومَ يُكشَفُ عَن سَاقٍ" أنها ساق ربهم"[12]، وقال في موطن آخر: "فأما قول من طغى به جهله وغلبت عليه شقوته حتى قال في قول الله تعالى: (يَوَمَ يُكشَفُ عَن سَاقٍ) أنه أراد به عضو القديم سبحانه... فأمر نحمد الله على أن نزهنا عن الإلمام بحَرَاهُ"[13]، وهذا كله يوحي بمذهبه الاعتزالي، واحتكامه إلى العقل بما يلزم التأويل.

فهذه ممارسة تأويلية مبالغ فيها في نظرنا، ولا يصح قبولها بأي حال. وأما قول القائل: "إن الشرط المنهجي الذي تشترطه الممارسة التأويلية هو الاحتكام إلى أسانيد ومستويات لسانية متعددة، فالنص مبني على التعدد، ينضاف إلى ذلك، طبيعة تكوينه اللساني المعقد، هذا كله يجعل النص محيلا إلى مستويات متعددة"[14].

وهو كما يرى ابن جني "لاشتراك العلوم اللغوية واشتباكها وترامها إلى الغاية الجامعة لمعانيها"[15]. فهذا لا يصدق على كل كلام؛ بل إن ذلك لا يمكنه أن يمتثل له القرآن الكريم وهو كلام الله جل ثناؤه؛ لأن أهل الاعتزال يقرون بخلق القرآن، ثم إن التأويل إنما هو "توجيه اللفظ عن الوجهة المعنوية الأولى المُرادة إلى وجهة ثانية وفق الهوى مع استغلال مرونة اللغة"[16].

والقرآن لا يجوز أن يُفسر وفق الأهواء، وإنما كان ذلك عند المعتزلة؛ لأنهم اعتبروا العقل مُعينا للمعرفة، فهو "يستطيع أن يعلم كل شيء حتى ما وراء الطبيعة ولذلك أطلقوا له عنان البحث في جميع المسائل، وقد سمّوا أنفسهم "أهل العدل والتوحيد"؛ لأنهم اتخذوا قضيتي العدل والتوحيد بآيات التنزيه التي تنفي عن الذات الإلهية كل أوصاف التشبيه الحسي والتجسيم، من مثل "ليس كمثله شيء"، وحملوا الآيات القرآنية التي قد يُفهَم من ظاهرها شيء من ذلك على المجاز والتمثيل"[17].

والاحتكام إلى العقل في التأويل لا يقف عندهم عند هذا الحد؛ بل يمتد إلى إدخال الشك في منهج تفكيرهم وجعله الشرط الأول للمعرفة، وهذا تأثر

واضح بتعاليم الفلسفة والمنطق، فقد "قالوا بسلطان العقل وحرية الإرادة، وحرروا بالتالي العقل من الجمود والوقوف عند ظاهر النصوص، وهم وإن اختلفوا في آرائهم، فإن ملامح حرية الرأي وتشريح المسائل ونقدها - حسب أصول مستقاة من المنطق - واضحة في نشاطهم الفكري"[18]. فالعقل عندهم في درجة رفيعة؛ لأنه محرك القياس والدليل في قضايا العقيدة ومسائلها، وبه يُتوصل إلى اكتساب المعارف.

ونجد المعتزلة كثيرا ما يلجؤون إلى ما يُعرف بالتأويل باعتبار القصد، لأنه "منهج يقتضيه وضع النص المتضمن قيما إشكالية"[19]. يقول الله تبارك وتعالى: "يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ" الحج: 2، ويقول تعالى أيضا: "لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى"[20]، ففي قوله "سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى" من الآية الأولى، إلى جانب الآية الثانية، يقول الجاحظ (ت 225هـ): "ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله، وإلى قصد صاحبه"[21]، ففي الآيتين حالان متضادان، قد يثيران إبهاما وغموضا في الفهم من ظاهر النص؛ إذ لا يمكن إدراك الحال في مستوى الجملة وموقع الكلمات منها ههنا، وإنما يحصل ذلك ويتأتى بمعرفة القصد ودرايته[22].

ولذلك دافع المعتزلة عن النص الظاهر منعا لإحداث تأويلات لا تنتمي إلى صلب المقام، ولا تتصل بالسياق العام للآيات والظروف المحيطة بها كأسباب النزول؛ لأن المعتزلة يرون "أن التمسك بالأدلة يوصل إلى القصد، وبيان ذلك تكشف عنه طبيعة تصورهم للكلام، فهم يُبطلون قول من قال بأن للقرآن تأويلا باطنا، ويؤكدون أن القرآن دال بظاهره، وعلى أن اللغة تشهد بالأصل"[23].

ويتصل بهذا عنصران آخران في الدراسات اللغوية والأدبية، وهما: الإبهام والغموض في الكلام، فمتى ما وقعا في كلام أو نص احتيج إلى جعل مدلول المقول جليا واضحا، "فالكلام الذي يتضمن قيما مبهمة وغامضة، لَينطوي على قوانين تتيح حل هذه المغالق اللسانية، وإن التحويلات التي تقدمها البنية هي نظام

بياني يشكل جسدا خفيا للكلام"[24]. فالإعراب بمعناه اللغوي وهو البيان، هو الذي من شأنه أن يجعل المشكل والمستعصي بينا.

وقد اهتم المعتزلة بالمقاصد التأويلية، خاصة في القرآن الكريم؛ لأنه قد لا يوحي ظاهر النص بالدلالة الكاملة؛ إذ تبقى هناك إيحاءات معنوية داخل النص لا يمكن الوقوف عندها إلا بفهم ما يرتبط بها وما يتراءى من العوارض التي تمنع ذلك، "فتقرير مستوى معنوي، يتطلب فهما لمجمل العلاقات التي تحيط به وللموانع التي تعترضه، وقد رد المعتزلة على القائلين بتناقض آيات القرآن، وعابوا عليهم جهلَهم بالمقاصد وعدم فهمهم لاستراتيجية المحكم والمتشابه. وبذلك استطاع المعتزلة، ومن خلال التسلح بمنظومة تأويلية، تفويض المطاعن التي افترضها الخصوم، فما بين المعنى الحرفي والقصد الجوهري تقبع دلالات متعددة ينبغي على المؤول تفحصها وفهمَها وما ينبني عليها من نظم"[25].

ومن هنا يمكن أن نستخلص أن مستويات التأويل الدلالي عند أهل الاعتزال كانت وفق اعتبارات معينة ودقيقة، ولعلها تكمن في التأويل باعتبار الدلالات العقلية، وباعتبار الدلالات اللغوية، وباعتبار الدلالات النحوية، وكذا باعتبار الدلالات المجازية، فهذه الأسس الأربعة لا مناص من توفرها في المُقدِم على التأويل[26].

والاعتزال كمذهب، شاع وانتشر وذاع صيته حتى صار أعلامه يفسرون القرآن وكذا الحديث النبوي الشريف خدمة له، يقول صالح فاضل السامرائي: "والمعتزلة في بحوثهم حاولوا تأييدا لوجهة نظرهم أن يفسروا القرآن والحديث بموجب هذا المذهب كما حاولوا أن يصرفوا كثيرا من التعبيرات من الحقيقة إلى المجاز بوحي هذا المذهب"[27]، يقول تبارك وتعالى: "وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلناسِ إِمَاما قَالَ وَمِن ذُرِّيَتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهدِي الظَالِمِينَ" البقرة: 164. كان يرى ابن جني[28] في قوله (خلق السموات والأرض) أنه على المجاز لا الحقيقة؛ إذ لو كان كذلك لكان خالقا للكفر والعدوان وغيرهما، وهذا تحليل وفق مذهبه الاعتزالي، وهو بين المعالم واضحُها،

ولعله يتصل بالأصل الثاني، وهو العدل.

ثم إن أهل اللغة من المعتزلة، تراءت في مصنفاتهم - خاصة النحوية - العلاقة بين أصول العقيدة وأصول اللغة، وما التواشج الحاصل بين النحو والاعتزال إلا دليل على ذلك، فقد كان عميقا بينهما، وذلك أن العقل كان بمثابة الصلة الرابطة بينهما، وأنه وسيلة للتحليل فيهما، كما كان وسيلة للدفاع عن عقيدتهم كما ذكرنا آنفا.

والكشاف كما قلنا آنفا تفسير جليل يشهد للزمخشري بالإلمام بعلوم شتى من مثل البلاغة والبديع وعلم الكلام والنحو، وهو "تفسير المعتزلة الأول، وعليه اعتمادهم، وصاحبه من متأخري المعتزلة الثقاة المخلصين في عقيدتهم، فهو واضح الاتجاه"[29]. ثم إن طريقة الزمخشري في تحليل النصوص كانت نابعة من دراية وافية بمتعلقات النص المُفَسر، وأبعاده الخارجية التي تعين على إدراك المراد وإصابة المدلول، وكان كل ذلك يتمثل في عدة متعلقات[30] بأسباب النزول أو اعتبار عقدي أو عادات وتقاليد، وقرائن أخرى، فهو حين يفسر النص القرآني يذكر السور بأسمائها وتحديد المكي منها والمدني، وتحليل بعض الكلمات بشرح معانيها، ثم سبب النزول، ثم المدلول العام للآية أو الجزء منها، وكذا بعض الوجوه البلاغية والوجوه النحوية إذا كانت متعددة.

وهذا كله يدل على ثقافة الزمخشري الواسعة، وقدرته على التأويل واصطناع الوجوه، فيأخذ التأويل النحوي على يديه "شكلا جديدا من حيث ابتكار بعض التأويلات وحمل كثير من النصوص القرآنية على ظاهرها، ونراه في مواضع كثيرة يميل إلى مذهب البصرين في مسائل النحو المختلفة"[31].

وهذا القول دليل على أن صاحب الكشاف، إلى جانب انتسابه للمعتزلة، كان له منهج خاص به يسير وفقه في تحليل الظواهر النحوية واللغوية. ولعل ذلك كله تمثل فيما يلي[32]:

1 - ارتباطه بالمذهب البصري وإجلاله لإمام النحاة سيبويه وانتفاعه بمعاني الزجاج البصري.

2 - موافقته للمذهب الكوفي في بعض المسائل، وانتفاعه بمعاني الفراء الكوفي.
3 - اجتهاده وتبنيه آراء لنفسه بعدم التزامه في التطبيق، في كثير من المسائل بأي من المذهبين.
4 - التركيز فيما يذكر من مسائل النحو بالاختصار، وعدم التوسع في ذكر الأقوال.
5 - تفضيله من وجوه الإعراب ما كان أقوى من الناحية البلاغية.
6 - توجيه الإعراب لخدمة المعنى، وإعجابه بميل العرب نحو المعاني، وتركهم الألفاظ جانبا.
7 - الاستشهاد بالحديث في النحو.
8 - اعتماده الأصول النحوية، وإحياؤه منهج النحاة في النظر للقراءات القرآنية ونقدها، والترجيح بينها، والترجيح بها، وانتفاعه فيها بمعاني الفراء، والزجاج والمحتسب لابن جني، وغير ذلك.

ولما كان الزمخشري معتزليا كان من الطبيعي - وهي عادة أهل الاعتزال - أن يعمد في تآليفه إلى نصرة مذهبه وخدمته، متسلحا في ذلك بسلاح العقل الذي به استطاع هؤلاء القوم التغلب على معارضيهم، واستطاعوا أن يوجهوا كثيرا من الفرائد اللغوية والبيانية والنحوية توجيهات متعددة، وهي توجيهات لم تكن لتتأتى لولا ذاك، "ويظهر في كتب الزمخشري كل سمات الرجل المعتزلي وتبدو فيها خصائص المتكلم الذي وهب حياته لخدمة مذهبه، من ذلك أننا نراه كثير الاعتماد على العقل الذي كان يستفتيه في كل صغيرة وكبيرة؛ فبه يعرف طبيعة الخلق وبالخلق يُستدل على معرفة الخالق، فيدحر عندئذ الشيطان الذي لا يتجرأ إلا على الأهواء والعواطف البشرية"[33].

يقول تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" البقرة: 31، وقوله تعالى: "وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِن غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ وَقَالُوا الحَمْدُ لِلَّهِ الذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا

كُنتُمْ تَعمَلُونَ" الأعراف: 43، فقد ذهب الزمخشري[34] في الآية الأولى إلى أن الاسم ليس هو المسمى ذاته، فهما كلمتان مختلفتان، لا كما يرى أهل السنة[35]، فقوله (علم آدم الأسماء كلها) معناه أسماء المسميات، فالمضاف إليه محذوف لكونه معلوما ولا لبس في ذلك، أما الآية الثانية، فيرى[36] فيها أن قوله تعالى (بما كنتم تعلمون)، أي بسبب أعمالكم وما قمتم به لا مفاضلة وإكرام للعمل الصالح كما تقول المبطلة وهي في نظره أهل السنة.

وقال تعالى: "خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِم وَعَلَى سَمعِهِم وَعَلَى أَبصَارِهِم غِشَاوَةٌ وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ" البقرة: 7، فقوله سبحانه (وعلى أبصارهم غشاوة) "استعارة أخرى، لأنهم كانوا على الحقيقة ينظرون إلى الأشخاص، ويقلبون الأبصار، إلا أنهم لما لم ينتفعوا بالنظر، ولم يعتبروا بالعبر وصف سبحانه أبصارهم بالغشي، وأجراهم مجرى الخوابط الغواشي، أو يكون تعالى كنى هاهنا بالأبصار عن البصائر، إذ كانوا غير منتفعين بها، ولا مهتدين بأدلتها، لأن الإنسان يهدي ببصيرته إلى طرق نجاته، كما يهدي ببصره إلى مواقع خطواته"[37]، وقال أحد العلماء ردا على الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: "قال محمود[38] فإن قلت كيف أُسند الختم إلى الله تعالى؟ قال أحمد رحمه الله، هذا أول عشواء خبطها في مهواه من الأهواء هبطها حيث نزل من منصة النص إلى خضيض تأويله ابتغاء الفتنة استبقاء لما كُتب عليه من المحنة فانطوى كلامه هذا على ضلالات أعدها"[39]. فهذا كشف لدسائس المعتزلة - والزمخشري أحدهم - وعقيدتها، لأنهم كانوا يسعون إلى خدمة مذهبهم، ولو على حساب القرآن الكريم كلام الله تعالى.

ومن المواطن التي رُد فيها على الزمخشري أيضا، تفسيره لقوله تعالى: "يَكَادُ البَرقُ يَخطَفُ أَبصَارَهُم كُلمَا أَضَاءَ لَهُم مَشَوا فِيهِ وَإِذَا أَظلَمَ عَلَيهِم قَامُوا وَلَو شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمعِهِم وَأَبصَارِهِم إِن اللهَ عَلَى كُل شَيءٍ قَدِيرٌ" البقرة: 20، قال: "(قال محمود[40] وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل) قال أحمد: هذا الذي أورده خطأ على الأصل والفرع... أما أهل السنة فالقادر الخالق عندهم واحد وهو الله الواحد الأحد، فتتعلق قدرته تعالى بالفعل فيخلقه وتتعلق به قدرة

العبد تعلق اقتران لا تأثير، فلذلك لم يُخلَق مقدور بين قادرَين على هذا التفسير، وقد حشى الزمخشري في أدراج كلامه هذا سلب القدرة القديمة وجحدها، وجعل الله تعالى قادرا بالذات لا بالقدرة. دس ذلك تحت قوله وفي الأشياء ما لا تعلق به لذات القادر ولم يقل لقدرة القادر، فليُتَفَطن لدفائنه، وكم من ضلالة استدسها في هذه المقالة"[41].

وقوله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الذِينَ أُوتُوا نَصِيبا مِنَ الكِتَابِ يُدعَونَ إِلَى كِتَابِ اللهِ لِيَحكُمَ بَينَهُم ثُمَ يَتَوَلى فَرِيقٌ مِنهُم وَهُم مُعرِضُونَ" آل عمران: 23، فقد كان فيه الرد شديدا على الزمخشري لأنه أبدى مبادئه الاعتزالية واضحة، وتعلقت بالمنزلة بين المنزلتين، وكذا طعنه في أهل السنة، "قال أحمد: هذا أيضا تعريض[42]، بأهل السنة[43] في اعتقادهم تفويض العفو عن كبائر المؤمن الموحد إلى مشيئة الله تعالى، وإن مات مصرا عليها، إيمانا بقوله تعالى: "إِن اللهَ لَا يَغفِرُ أَن يُشرَكَ بِهِ وَيَغفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ"[44]، وتصديقا بالشفاعة لأهل الكبائر، وينقم عليهم ذلك حتى يجعلهم أصلا يقيس عليهم اليهود القائلين لن تمسنا النار إلا أياما معدودات، فانظر إليه كيف أشحن قلبه بغضا لأهل السنة، وشقاقا وكيف ملأ الأرض من هذه النزعات نفاقا"[45].

فنحن ندرك بوضوح أثر الاعتزال في أقواله، كيف لا وقد كان ممن أذاع صيت المعتزلة بتفسيره للقرآن الكريم بامتلاكه ناصية البيان والبلاغة واحتكامه إلى العقل. و"أثر الاعتزال واضح في كل ما يكتب وكل ما يفسر، فإن النظرة العقلية البحتة لتفسير النص ديدنه، ومنهج الاعتزال سبيله، فيعلل ويؤول ما وسعه، ولا يعجزه التأويل؛ لأنه من أرباب البيان"[46].

هذا وهناك أمر آخر لا بد من ذكره، وهو أن الزمخشري كان يذهب إلى الاعتزال ويصارح فيه، ويجاهر به علانية مع كره الناس والسلطان في عصره لمذهب الاعتزال، ونبذهم له، يقول في مقدمة كشافه: "ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية..."[47]، في إشارة إلى المعتزلة والتباهي بمذهبها، ومن مثل هذا الكثير من الإشارات في الكشاف[48].

فالكشاف كما رأينا، كان بمثابة منبر للدعاية إلى مذهب الاعتزال، وسعى فيه صاحبه كل السعي ليتم ذلك، ويمكن الجزم أنه قد حقق فيه الغرض الكلامي المنوط به أيما تحقيق. ولكن أهداف الكشاف وأغراضه لا تقف عند هذا الحد لأنه - كما هو معلوم - تفسير بلاغي للقرآن الكريم؛ إذ إن الغرض البلاغي(49)، هو غرض آخر جرده الخوارزمي لبيان إعجاز القرآن الكريم والكشف عن أسراره ونكاته؛ بل كانت البلاغة المادة الأظهر التي اتخذها وسيلة لذلك واستعان بها على إخضاع الآيات إلى العقيدة الاعتزالية، وعن طريق حذقه وإلمامه بفن البلاغة تمكن من إظهار ما يسميه بالنكت البلاغية التي طفح بها الكشاف في أثناء تفسيره لكلام الله جل ثناؤه.

فلا شك أن البلاغة عند الزمخشري سبيل إلى علم التفسير، حيث إنه لم يشأ أن يعلمنا البلاغة في الكشاف؛ بل كان مراده تفسير القرآن الكريم على أصولها وما تتفرع إليه من بيان وبديع ومعان. وليس حينئذ من عدة للمفسر أهم من معرفته بالبلاغة، يقول في مقدمة التفسير عن المفسر: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادها آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين تحقيق وحفظ... فارسا في علم الإعراب مُقَدما في حملة الكتاب"(50). فلا يتمكن من التفسير في نظر الزمخشري إلا من كان:

- بارعا في علمين مختصين بالقرآن وهما علما المعاني والبيان.
- وفارسا في علم الإعراب مقدما في حملة الكتاب؛ أي كتاب سيبويه.
- وآخذا من سائر العلوم بطرف، وجامعا بين التحقيق والحفظ، وكثرة المطالعة وطول المراجعة.
- وكان مسترسل الطبيعة منقادها، ومشتعل القريحة ويقظان النفس.

ويزيد هذا تأكيدا ما يضيفه من عُدة دون إغفال العقل، فيقول: "وأما

الطريقة الخاصية التي تضمحل معها الشبَهُ، ويسكت عنها المنطيق المُفَوه، فما عنى بتدوينه العلماء، ودأب في تضييقه العظماء، في ألفاظ العربية وكلمها، من بيان خصائصها ونوادر حكمها، مما يتعلق بذواتها، ويتصل بصفاتها، من العلمين الشريفين، والعلمين المنيفين، وهما علم الأبنية وعلم الإعراب، المشتملان على فنون من الأبواب"[51]. فنحن نرى هاهنا أنه قد أضاف علم الأبنية، وهو علم الصرف، وأبوابه تتكاثر وتتناثر في الكشاف في مختلف الأماكن.

ونريد أن نورد هاهنا بعض أقواله التي تبين مدى تفوقه في كل ما ذكرناه، والذي ينم عن دراية ومعرفة واسعتين وشاملتين، فها هو ذا يقول: "كونوا حنفاء لله حلفاء في الله، البأسُ والحلمُ حَنتَفِي وأَحنَفِي والدين والعلم حنيفي، وتد الله الأرض بالأعلام المَنِيفَة كما وطد الحنيفية بعلوم الحنفية، الأئمة الأجلة، الحنفيةُ أَزِمَةُ الملة، الحنيفية الشرائع بمسائلها"[52]، وهذا يدل على اعتناقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، ونحن مع ذلك نرى تفوقه في التمكن من ألفاظ اللغة، بيانا وتصريفا وإعرابا ومعنى.

ويقول في وصف معاملة المؤمن لأخيه المؤمن: "المؤمن للمؤمن طيع سلس، وهو على الفاسق جامح شرس، ما أدري أيهما أشقى: أَمَن يعوم في الأمواج أم من يقوم على الأزواج"[53]. ويقول في مقام آخر: "مَن أكثر من سبحان فهو أبلغ من سحبان، من لم يركب الأَذِى لم يشرب الماذي، كيف يثني عطف المرح الفخار مَن أصلُه من صلصال كالفخار"[54]، فهذا كله لتمكنه من ناصية اللغة، وما يتصل بها من فروع العلوم الأخرى، وكذا رؤاه العقلية التي لا تنتحى عنه إيذانا بإبراز عقيدته ووفاءٍ لخدمتها وترسيخها.

ومن هنا لم يكن الزمخشري ذا باع واحد، وإنما كان يلم بأشتات معرفية متفرقة جعلته يحمل راية الاعتزال؛ إذ لم يقتصر على علم المعاني وغيره مما رأينا؛ بل كان رائدا في النحو متبحرا فيه، وإن العلاقة بين العلمين لوطيدة لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر، و"يشارك صاحبُ المعاني النحوي في البحث عن المركبات، إلا أن النحوي يبحث عنها من جهة هيئاتها التركيبية صحة وفسادا، ودلالة تلك

الهيئات على معانيها الوضعية وعلى وجه السداد، وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة حسنِ النظم المُعبر عنه بالفصاحة في التركيب وقبحه... وهذا كون علم المعاني تمامَ علم النحو"[55]، فأين الضير في الجمع بينهما؟ وقد وُفق الزمخشري في ذلك، وكان رائدا فيه؛ ذلك أنه تأثر بفكر عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) المتمثل في نظرية النظم.

و"النظم" في الاصطلاح هو تأليف الكلم والجمل مرتبةَ المعاني متناسقةَ الدلالات، وفق قصد المتكلم؛ بل أبعد من ذلك؛ لأنه "في فلسفته مصطلح بلاغي للتعبير عن فن بناء العبارة وصناعتها بحسب مناسبات المعنى وأحوال المخاطب. أما عطف المفردات فإنه - وإن كان جزءا من بناء الجملة أحيانا - لا يحتاج عنده إلى صنعة، ولا يكشف عن موهبة"[56].

فالنظم عند عبد القاهر الجرجاني هو توخي معاني النحو، و"النحو" هاهنا له دلالة واسعة حيث يشمل مباحث النحو ومباحث البلاغة؛ يقول: "وإذا عرفت أن مدار "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم أنه ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تُعرَض بحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها من بعض"[57]، ومفاد هذا أن معاني النحو لا تتمثل في تلك العلاقات الظاهرية والشكلية بين الألفاظ والكلمات في مستوى الجمل فحسب، وإنما هي الدلائل التي تعين الوظائف المعنوية التامة للألفاظ في سياق الجمل وفق متعلقات تحيط بها، وإشارات تومئ إليها.

وسنرى أن العلاقة كانت كبيرة بين النظم والتأويلات الواردة في الكشاف؛ لأن صاحبه استطاع بفكره الثاقب أن يدرك أنه لا سبيل إلى معرفة أسرار النظم القرآني، والوقوف على دلائل إعجازه، وكذلك البلاغة العالية التي يحويها إلا بالاتكاء على هذا الأساس؛ "ولذلك ألف كتابه وسماه "الكشاف عن

حقائق وغوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، وطبق نظرية الإمام عبد القاهر تطبيقا عمليا على جميع السور"[58]. وهذا لأن الكثير من المفسرين - منذ عهد القاهر الجرجاني وعصره - قد حاولوا الإفادة من رؤيته الجديدة في نظرية النظم من أجل الوقوف على مكامن الإعجاز البلاغي والبياني للقرآن الكريم، لكنهم لم يستطيعوا تحقيق ذلك، ونظن أن الزمخشري - نظرا لما توافر له من معارف وإلمام بالأخبار والعلوم، وتمكنه من البلاغة العربية - تمكن من ذلك كلية، وكتابه الكشاف الذي بين أيدينا، ودراستنا مستقاة منه، خير دليل على ذلك، فصاحبه كان "خيرَ من توسع في تطبيق هذه النظرية في تفسيره، فأعطاها شيئا من حيوية التذوق اللغوي كما أضاف إلى معالمها كثيرا من التفاصيل التي تدل على تعمقه في هذا الفن، وفي كتابه الكشاف يجد القارئ الآثار التطبيقية لنظرية عبد القاهر واضحة جلية في استقصاء دقيق"[59].

فتفسير الكشاف يوحي أن لصاحبه معارفَ جمة، واضطلاعا واسعا بالتفاسير والدراسات القرآنية التي أُلفت فيما سبق، خاصة معاني الفراء[60] (ت 207هـ)، الذي كان يحتكم إليه فيما يتعلق بالقراءات القرآنية. يضاف إليه معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج[61] (ت 311هـ)، والرماني[62] (ت 384هـ)، فقد استفاد منهما الزمخشري وأخذ عنها هذا التأثر.

أما ما تعلق بالتأثير فمتعدد خاصة وأن الرجل يعتنق الاعتزال، من ذلك أن أبا حيان[63] (ت 745هـ) ألف كتابه البحر المحيط، وتتبع فيه آراء الزمخشري حرفا بحرف، وكان هجومه عليه قويا في العديد من القضايا اللغوية والمعنوية، وقد أرجع أحدهم أسباب هذا الهجوم إلى[64]:

1 - عدم معرفة مراد صاحب الكشاف، وهذا الأمر لا نسلم به؛ لأن أبا حيان كان عالما باللغة والنحو والتفسير وكان إلى جانب ذلك سنيا، فطبيعي أن يرد مزاعمَه الاعتزاليةَ، ونحسبه قد أصاب في ذلك.

2 - اختلاف منهجيهما في ملاحظة النكات البلاغية.

3 - وخاصة مخالفة الزمخشري لأقوال النحويين من الجمهور.

4 - شدة أبي حيان على الزمخشري لاعتزاله.

وقبل أبي حيان كان تأليف ابن عطية (ت 541هـ) لتفسيره المحرر الوجيز، وقد ذكر آراء كثيرة للزمخشري، وأبو حيان استفاد من هذا التفسير أيضا، إذ "لم يتناول أحدا من المفسرين كما تناول هذين الإمامين الجليلين، الزمخشري وابن عطية، مدحا وذما ونقلا من تفسيرهما، ونقدا وردا لأقوالهما"[65]. وقد عمد الطبرسي إلى تأليف تفسير سمّاه "جامع الجوامع" بعد أن كان قد ألف كتابا بعنوان "مجمع البيان"، فحاول أن يجمع بين هذا الكتاب والكشاف في الكتاب الأول، وهو يلتقي مع الزمخشري في بعض الآراء الاعتزالية[66]. ثم إن تفسير أبي الخير البيضاوي (ت 685هـ) "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، كان بمثابة تفسير مختصر عن الكشاف بترك ما فيه من الاعتزال، وإثبات مذهب أهل السنة والجماعة[67].

وأما من يمكن أن يقال عنه بأنه كان كثير التأثر بالزمخشري، فهو الرازي[68] (ت 604هـ) صاحب التفسير المشهور "مفاتيح الغيب"، فقد عمد إلى تلخيص بلاغته وبلاغة الجرجاني في كتاب واحد، أسماه "نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز".

ونأمل في الأخير أن نكون قد كشفنا عن الكثير من المسائل التي تمت بصلة مباشرة بمنهج تفسير الكشاف للزمخشري الذي أغنى المكتبة العربية بتصانيف ومؤلفات بقيت على مر التاريخ محل اهتمام الدارسين والباحثين.

الهوامش:

1 - السيوطي: طبقات المفسرين، مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 104-105، محمد الطنطاوي: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ط2، 1389هـ-1969م، ص 175-176.

2 - د. لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، مكتبة النهضة المصرية، ط1، القاهرة 1970م، ص 11، وينظر، قصة السيرافي مع الفيلسوف مَتى بن يونس في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي.

3 - كامل محمد عويضة: الجاحظ الأديب الفيلسوف، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1993م، ص 20، ويقول ابن خلدون: "فموضوع علم الكلام عند أهله، إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"، المقدمة، ج1، ص 270.

4 - كامل محمد عويضة: المرجع السابق، ص 21.

5 - ينظر، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 1405هـ-1984م، ص 318-319، د. عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار نهضة مصر، ط2، 1969م، ص 131-151، مرتضى آية الله الشيرازي: الزمخشري لغويا ومفسرا، تقديم د. حسين نصار، دار الثقافة، القاهرة 1977م، ص 161.

6 - ينظر، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: المرجع السابق، ص 320-321، مرتضى آية الله الشيرازي: المرجع السابق، ص 161-162.

7 - كامل محمد عويضة: الجاحظ الأديب الفيلسوف، ص 22.

8 - ينظر، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير ص 323، د. عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة، ص 131-151.

9 - ينظر، مرتضى آية الله الشيرازي: المرجع السابق، ص 162، د. عبد الحكيم بلبع: المرجع السابق، ص 131-151، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: المرجع السابق، ص 325.

10 - ينظر، د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: المرجع السابق، ص 325-326، د. عبد الحكيم بلبع: المرجع السابق، ص 131.

11 - د. صالح فاضل السامرائي: الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، دار عمان للنشر، ط1، الأردن 1426هـ-2005م، ص 211.

12 - ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى، ط2، بيروت، ج3، ص 246.

13 - المصدر نفسه، ج3، ص 251.

14 - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، ط1، اللاذقية 2003م، ص 77.

15 - ابن جني: الخصائص، ج1، ص 243.

16 - د. مصطفى الصاوي الجويني: مناهج في التفسير، منشأة المعارف، مصر، (د.ت)، ص 109.

17 - كامل محمد عويضة: الجاحظ الأديب الفيلسوف، ص 21-22، د. مصطفى الصاوي الجويني: مناهج في التفسير، ص 109.
18 - كامل محمد عويضة: الجاحظ الأديب الفيلسوف، ص 22.
19 - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص 97.
20 - من طه، 74، ومن الأعلى، 13.
21 - الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، (د.ت)، ج2، ص 281.
22 - هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص 97.
23 - المرجع نفسه، ص 98.
24 - المرجع نفسه، ص 102.
25 - نفسه.
26 - لمرجع نفسه، ص 149-186.
27 - د. صالح فاضل السامرائي: الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، ص 211.
28 - ينظر، ابن جني: الخصائص، ج2، ص 449.
29 - د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، ص 336.
30 - ينظر، المرجع نفسه، ص 104، د. عبد الحميد السيد: دراسات في اللسانيات العربية، دار الحامد، ط1، الأردن 2004م، ص 136.
31 - د. عبد الفتاح أحمد الحموز: التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد، ط1، الرياض 1404هـ-1984م، ج1، ص 90.
32 - د. عبد الله إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر، ط2، ليبيا 1990م، ج1، ص 688-689.
33 - محمد هيثم غرة: البلاغة عند المعتزلة، رسالة دكتوراه في اللغة العربية، جامعة دمشق 1412هـ-1993م، ص 104.
34 - الزمخشري: الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض 1418هـ-1988م، ج1، ص 60.
35 - ينظر، تفسير ابن كثير، دار الفكر، بيروت 1422هـ-2002م، ج1، ص 75.
36 - الزمخشري: الكشاف ج2، ص 442، وينظر، د. صالح فاضل السامرائي: الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، ص 216.

37 - الشريف الرضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة 1374هـ-1955م، ص 113.
38 - ينظر، الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 166.
39 - ابن حجر العسقلاني: الكشاف للزمخشري ويليه الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص 26-27.
40 - ينظر، الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 51.
41 - ابن حجر العسقلاني: الكشاف ويليه الكافي، ج1، ص 43.
42 - ينظر، الزمخشري: الكشاف، ج2، ص 39.
43 - ينظر، تفسير ابن كثير، ج1، ص 324.
44 - النساء، من الآيتين 48 و116.
45 - الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 97 (المقدمة).
46 - د. مساعد مسلم عبد الله آل جعفر: أثر التطور الفكري في التفسير، ص 336.
47 - الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 97 (المقدمة).
48 - ينظر على سبيل المثال تفسيره للمائدة، الآية 69، والتكوير، الآيات 15-18، والشمس، الآيات 7-10.
49 - ينظر، محمد هيثم غرة: البلاغة عند المعتزلة، ص 105-106.
50 - الزمخشري: الكشاف، ج1، ص 96 (المقدمة)، وينظر، د. عبد الله إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ج1، ص 687 و106.
51 - الزمخشري: إعجاز سورة الكوثر، تحقيق حامد الخفاف، دار البلاغة، ط1، 1991م، ص 42-43.
52 - الزمخشري: نوابغ الكلم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة 2006م، ص 33.
53 - المصدر نفسه، ص 37-38.
54 - المصدر نفسه، ص 44.
55 - ابن كمال باشا: ثلاث رسائل في اللغة، تحقيق د. محمد حسين أبو الفتوح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت 1993م، ص 183.
56 - د. عفت الشرقاوي: بلاغة العطف في القرآن الكريم دراسة أسلوبية، دار النهضة العربية، بيروت 1981م، ص 99، وينظر، د. عبد الحميد السيد: دراسات في اللسانيات العربية، ص 38.
57 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي،

القاهرة 1984م، ص 87، وينظر، مباحث في علوم القرآن، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984م، ص 90.

58 - د. عبد العزيز عبد المعطي: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، ط1، بيروت 1405هـ-1985م، ص 662.

59 - د. عفت الشرقاوي: بلاغة العطف في القرآن الكريم، ص 34-35.

60 - ينظر، د. عبد الله إبراهيم رفيدة: النحو وكتب التفسير، ج1، ص 706.

61 - المرجع نفسه، ج1، ص 383، و693.

62 - نفسه.

63 - د. صالح فاضل السامرائي: الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، ص 235.

64 - ينظر، د. عبد الله إبراهيم رفيدة: المرجع السابق، ج2، ص 951-955.

65 - المرجع نفسه، ج2، ص 779.

66 - المرجع نفسه، ج2، ص 874.

67 - نفسه.

68 - ينظر، د. عبد العزيز عبد المعطي: قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، ص 676.

References:

* - The Holy Quran.

1 - ‘Abd al-Badī‘, Loṭfī: At-tarkīb al-lughawī li al-adab, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1st ed., Cairo 1970.

2 - ‘Abd al-Mu‘ṭī, ‘Abd al-‘Azīz: Qaḍiyat al-i‘jāz al-qur’ānī wa athāruha fī tadwīn al-balāgha al-‘arabiyya, ‘Ālim al-Kutub, 1st ed., Beirut 1985.

3 - ‘Awīḍa, Kāmil Muḥammad: Al-Jāḥiẓ al-adīb al-faylasūf, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1st ed., Beirut 1993.

4 - Al-‘Asqalānī: Al-kashshāf li Al-Zamakhsharī, Dār al-Ma‘rifa, Beirut.

5 - Al-Ḥamūz, ‘Abd al-Fattāḥ Aḥmad: At-ta’wīl an-naḥwī fī al-Qur’ān al-Karīm, Maktabat al-Rushd, Riyadh 1984.

6 - Al-Ja‘far, Musa‘id: Athar at-taṭawwur al-fikrī fī at-tafsīr fī al-‘aṣr al-‘abbāsī, Mu’assasat al-Risāla, 1st ed., Beirut 1984.

7 - Al-Jāḥiẓ: Al-bayān wa at-tabyīn, edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Beirut (n.d.).

8 - Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir: Dalā’il al-i‘jāz, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1984.

9 - Al-Juwaynī, Muṣṭafā al-Ṣāwī: Manāhij fī at-tafsīr, Munsha’at al-Ma‘ārif,

Cairo.

10 - Al-Raḍī, al-Sharīf: Talkhīṣ al-bayān fī majazāt al-Qur'ān, edited by Muḥammad A. Ḥassan, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'arabiyya, 1st ed., Cairo 1955.

11 - Al-Samarrā'ī, Ṣālih Fāḍil: Ad-dirāsāt al-lughawiyya wa an-naḥwiyya 'inda Al-Zamakhsharī, Dār Amman, 1st ed., Jordan 2005.

12 - Al-Sayyid, 'Abd al-Ḥamīd: Dirāsāt fī al-lisāniyyāt al-'arabiyya, Dār al-Ḥamīd, 1st ed., Jordan 2004.

13 - Al-Sharqawī, 'Iffat: Balāghat al-'aṭf fī al-Qur'ān al-Karīm, Dār al-Nahḍa al-Arabiyya, Beirut 1981.

14 - Al-Shīrāzī, Murtaḍā: Al-Zamakhsharī lughawiyyaṅ wa mufassiraṅ, Dār al-Thaqāfa, Cairo 1977.

15 - Al-Suyūṭī: Ṭabaqāt al-Mufassirīn, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut.

16 - Al-Zamakhsharī: Al-kashshāf, edited by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awaḍ, Maktabat al-'Ubaykān, 1st ed., Riyadh 1988.

17 - Al-Zamakhsharī: I'jāz sūrat al-Kawthar, edited by Hāmid al-Khaffāf, Dār al-balāgha, 1st ed., Beirut 1991.

18 - Balba', 'Abd al-Ḥakīm: Adab al-Mu'tazila ila nihāyat al-qarn ar-rābi' al-hijrī, Dār Nahḍat Miṣr, 2nd ed., Cairo 1969.

19 - Ibn Jinnī: Al-khaṣā'iṣ, edited by Muḥammad 'Alī al-Najjār, Dār al-Huda, 2nd ed., Beirut.

20 - Ibn Kathīr: Tafsīr Ibn Kathīr, Dār al-Fikr, Beirut 2002.

21 - Rufayda, 'Abdallah Ibrāhīm: An-naḥw wa kutub at-tafsīr, Al-Dār al-Jamāhīriyya, Libya 1990.

22 - Sarḥān, Haytham: Istratijiyyat at-ta'wīl ad-dalālī 'inda al-Mu'tazila, Dār al-Ḥiwār, 1st ed., Latakia 2003.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 139 - 146
ISSN 1112-5020

عوامل التغير الدلالي

د. لزهر مساعدية
المركز الجامعي ميلة، الجزائر

الملخص:

إن اللغة ظاهرة اجتماعية، وهي شبيهة بالكائن الحي فهي تحيا في أحضان المجتمع، وتتطور بتطوره، فترقى برقيه، وتنحط بانحطاطه. فكما يتطور الكائن الحي ويتغير، تتطور، وكما ينمو تنمو. فمعاني الألفاظ لا تستقر على حال، بل هي في تغير دائم، ومرد ذلك إلى عوامل مختلفة، وسوف تحاول هذه الورقة البحثية التعرض لأهم عوامل التغير الدلالي.

الكلمات الدالة:

اللغة، الدلالة، التغير الدلالي، عوامل التطور، الاشتقاق.

The semantic change factors

Dr Lazhar Messaadia
University Center of Mila, Algeria

Abstract:

Language is a social phenomenon, and it is similar to a living being, as it lives in the bosom of society, develops with its development, rises in its prominence, and declines in its decline. As a living being evolves and changes, it evolves and as it grows, it grows. The meanings of the expressions do not remain stable, rather they are in constant change, and this is due to various factors. This research paper will try to address the most important factors of semantic change.

Keywords:

language, significance, semantic change, evolution factors, derivation.

لقد أشار ستيفن أولمان[1] (Stephen Ullmann) إلى أن تغير العلاقة بين اللفظ والمدلول يظهر في صورتين[2]:

- الأولى: أن يضاف مدلول جديد إلى كلمة قديمة.
- الثانية: أن تضاف كلمة جديدة إلى مدلول قديم.

تاريخ النشر: 2016/9/15
l.messaadia@centre-univ-mila.dz

فالصورة الأولى هي التي استحوذت على اهتمام الدارسين، على اعتبار أن الثبات للفظ والتغير للمعنى، لذلك فالصورة الثانية لم تلق القدر الكافي من الاهتمام(3).

كما تنقسم العوامل إلى قسمين:

- عوامل مقصودة متعمدة، مثل قيام المجامع اللغوية والهيئات العلمية بوضع مصطلحات جديدة، أو إضفاء دلالات جديدة على ألفاظ قديمة لمجاراة التطور في مجالات الحياة المختلفة(4).

- عوامل غير مقصودة أنتجها التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإنسانية، أو التطور الذي يحدث في اللغة من ناحية الصيغ والتراكيب والأساليب.

ومن بين من قاموا بدراسة التطور الدلالي أبو حاتم الرازي (ت 322هـ) في كتابه (الزينة في الكلمات الإسلامية)، فقد تناول مجموعة من الألفاظ الإسلامية التي تطورت دلاليا، وسعى في دراسته إلى التعرض لأمور تتصل بتاريخ العربية بغية تأصيل الدلالات واشتقاق الجديد من القديم.

وقد رأى أن الأسماء في اللغة العربية أنواع، يقول: "فمنها ما هي قديمة في كلام العرب، اشتقاقاتها معروفة، ومنها أسام دل عليها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الشريعة ونزل بها القرآن، فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب، وأَسام جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم، مثل: تسنيم وسلسبيل وغسلين وسجين والرقيم وغير ذلك..."(5). ويرى بعض الباحثين أن عوامل التغير الدلالي لا تخرج عن الحقل الآتي(6):

أ - عوامل تتعلق بمبلغ وضوح الكلمة في الذهن:

كلما كان مدلول المفردة واضحا قلّ تعرضه للتغير والعكس صحيح ويساعد على وضوحها عادة ارتباطها بفضيلة أو (فصائل) كلمات معروفة الأصل.

ب - عوامل تتعلق بأصوات الكلمات:

ثبات الصوت يساعد على ثبات المعنى واحتفاظ المفردة بصورتها الصوتية

يوضح ويوثق صلتها بأصلها والعكس صحيح.

جـ - عوامل تتعلق بالقواعد:

قد تساعد قواعد لغة معينة على تغير مدلول كلمة وتوجيهه وجهة خاصة فتذكير كلمة "ولد" جعل معناها يرتبط بالمذكر وأصبحت لا تطلق إلا على الولد من الذكور.

د - عوامل تتعلق بانتقال اللغة من السلف إلى الخلف:

قد يختلف الخلف عن السلف في استخدام المفردات في غير ما وضعت له عن طريق التوسّع أو المجاز فيقصر ويحصر أحدهما ويوسّع الأخر وقد يعنى الأول بالحقيقة ويعنى الآخر بالمجاز.

- ويتغير مدلول مفردة معينة أيضا عند انتقالها من لغة إلى أخرى فيخصص مدلولها العام أو قد يعمم مدلولها الخاص وقد تستعمل استعمالا مجازيا.

- وقد يكون العامل في تغير معنى الكلمة أن المدلول قد تغيرت طبيعته أو عناصره أو وظائفه أو الشؤون الاجتماعية المتصلة به فكلمة "ريشة" كانت تطلق على آلة الكتابة أيام كانت تستخدم من ريش الطيور وتغير مدلولها اليوم فأصبحت تطلق على قطعة من المعدن مشكلة في صورة خاصة.

وكان القطار يطلق في الأصل على عدد من الإبل على نسق واحد تستخدم في السّفر وتغير مدلوله تبعا لتطور وسائل النقل.

هـ - عوامل تتعلق باختلاف الطبقات والجماعات:

كثيرا ما يختلف الناس في مدلول كلمات نظرا لاختلاف فئاتهم وعقلياتهم وطبائعهم.

و - عوامل تتعلق باستخدام الكلمات:

- فالإكثار من الاستخدام العام في بعض ما يدل عليه يضيق مدلوله على الحالة التي شاع فيها ذلك الاستعمال ومن أمثلة ذلك المفردات التي كانت عامة ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بالعقائد كالصلاة والحجّ. فالصلاة كان معناها في الأصل الدعاء ثم تطورت دلالتها لتشير إلى العبادة

المعروفة، كونها تشتمل على مظهر من مظاهر الدعاء وهكذا أصبحت تختص بهذا المعنى. أمّا الحجّ فكان معناه في الأصل قصد الشيء والاتجاه إليه ثم تطور معناه ليشير إلى قصد البيت الحرام وأصبح معناه مقصورا على هذه الشعيرة.

- والإكثار من استخدام الخاص في معان عامة يوسّع خصوصية ومن أمثلة ذلك مفردات البأس والورد فالبأس كانت تعني في الأصل الحرب ثم صارت تطلق في شدّة فأصبح معناها عاما، وأصل الورد إتيان الماء وحده ثم صار إتيان كل شيء وردا وأصبح معناه عامّا أيضا.

- كما تؤدي كثرة استخدام كلمة في معنى مجازي غالبا إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول المعنى المجازي محله ومن أمثلة ذلك كلمتا الوغى والعقيقة... فالوغى كانت تطلق على اختلاط الأصوات في الحرب ثم صارت تدّل على الحرب نفسها... كما انتقل معنى العقيقة من الشعر الذي يخرج على الولد من بطن أمّه إلى ما يذبح عنه عند حلقه.

فالألفاظ التي يصيب معناها التغير تصير إلى ثلاثة: تخصيص دلالة الكلمة، أو تعميمها، أو تغيير مجال استعمالها. وهذا ما حدا بأحدهم إلى القول في المعنى القديم للفظ: "إما أن يكون أوسع من المعنى الجديد، أو أضيق منه، أو مساوياً له، ولم تكن هناك إمكانية رابعة يدخلونها في حسبانهم"[7].

وهو الشيء نفسه الذي ذهب إليه الباحث اللغوي جوزيف فندريس[8] (Joseph Vendryes)، حيث يقول: "ترجع أحياناً التغيرات المختلفة التي تصيب الكلمات من حيث المعنى إلى ثلاثة أنواع: التضييق والاتساع والانتقال، فهناك تضييق عند الخروج من معنى عام إلى معنى خاص... وهناك اتساع في الحالة العكسية أي عند الخروج من معنى خاص إلى معنى عام... وهناك انتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص"[9].

أما انتقال الدلالة فهو حينما أن ينتقل اللفظ من مجال استعماله المعروف فيه، إلى مجال آخر، ويشمل هذا المظهر نوعين من تطور الدلالة:

- الأول: ما كان انتقال الدلالة فيه لعلاقة المشابهة، وهو ما يعرف

بـ(الاستعارة).
- الثاني: ما كان انتقال الدلالة فيه لغير علاقة المشابهة، وهو ما يعرف بـ(المجاز المرسل).

الأول، في الاستعارة، والاستعارة كما هو معروف أسلوب قد حفل به كلام العرب شعراً كان أو نثرا، وتكلمت به كتبهم كثيرا، لذلك سوف نذهب مباشرة إلى رأي غربي فيها حيث يقول ستيفن أولمن: "إننا حين نتحدث عن (عين الإبرة) نكون قد استعملنا اللفظ الدال على عين الإنسان استعمالاً مجازياً، أما الذي سوغ لنا ذلك فهو شدة التشابه بين هذا العضو والثقب الذي ينفذ الخيط من خلاله"(10).

الثاني، في المجاز المرسل، ويرى جوزيف فندريس أن انتقال الدلالة من مجال إلى آخر يكون حينما يتعادل معنيا الكلمة - القديم والجديد - ويذهب إلى أن تعميم المعنى أو تخصيصه ينشأ في الغالب الأعم من الانتقال، يقول: "وهناك انتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من السبب إلى المسبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه إلخ، أو العكس، ولسنا في حاجة إلى القول بأن الاتساع والتضييق ينشآن من الانتقال في أغلب الأحيان، وأن انتقال المعنى يتضمن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية: الاستعارة، إطلاق البعض على الكل، أو المجاز المرسل بوجه عام، أو المجاز المرسل بعلاقة الشبه أو غيره عند عدم وجود اسم للشيء المنقول إليه"(11). فالاتساع في التعبير غاية من غايات النقل الدلالي.

كذلك فنقل المتكلمين اللفظ من المجال المألوف إلى مجال آخر غير مألوف كان حين "تعوزهم الحاجة في التعبير، وتتزاحم المعاني في أذهانهم أو التجارب في حياتهم، ثم لا يسعفهم ما ادخروه من ألفاظ، وما تعلموه من كلمات، فهنا قد يلجئون إلى تلك الذخيرة اللفظية المألوفة، مستعينين بها على التعبير عن تجاربهم الجديدة لأدنى ملابسة أو مشابهة أو علاقة بين القديم والجديد"(12).

فمن ذلك إطلاق اسم (الشتاء) على المطر، لأن الشتاء هو الفصل الذي ينزل فيه المطر، فالعلاقة بين المعنيين زمانية.

وقد اختلف علماء اللغة الأوائل في تقسيم المجاز المرسل بحسب علاقاته بين جعله تسعة أقسام، وجعله أربعة عشر قسما[13]، وقد ذكر السيوطي (ت 911هـ) من أقسام هذا المجاز عشرين قسما[14].

وأهم علاقات المجاز المرسل التي ذكرها المتقدمون، هي: السببية، والكلية والجزئية، والآلية، والحالية والمحلية والمجاورة والعموم والخصوص، واعتبار ما كان وما يكون[15]. وهناك عوامل أخرى تتعلق بالابتذال أو انحطاط معنى الكلمة، كما يمكن تتعلق برقي المعنى[16]: فكلمة (الحاجب) كانت تعني في الدولة الأندلسية: (رئيس الوزراء) ثم انحدرت في وقتنا الحاضر إلى معنى (البواب)[17].

ويمكننا أن نجمع عوامل التطور الدلالي في الحقل الآتي أيضا[18]:

1 - التحول الاجتماعي والثقافي.

2 - الحاجة.

3 - كثرة الاستعمال.

4 - أسباب نفسية.

أ - التفاؤل والتشاؤم.

ب - قبح دلالة بعض الألفاظ.

5 - أسباب لغوية، التغير الصوتي كالإبدال.

6 - أسباب تاريخية وحضارية.

مهما يكن من حديث عن عوامل التغير الدلالي فإن أسباب تغير المعنى تبقى كثيرة ومتنوعة، وقد ذكر بعض علماء الدلالة أن: "عملية تغير المعنى مسألة صعبة ومعقدة، وبعضها فريد في نوعه، وعلى الرغم من ذلك يمكن استنباط عدة أسباب مهمة لتغير المعاني"[19]. ولا يزال الموضوع ذا سعة.

الهوامش:

1 - ستيفن أولمان هو أحد أبرز أعلام الدرس الدلالي الحديث، وله أيضا إسهامات جليلة في الدرس الأسلوبي.

2 - ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، القاهرة 1975، ص 152.

3 - محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت 1972، ص 217.

4 - رمضان عبد التواب: التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، القاهرة 1983، ص 111.

5 - أبو حاتم الرازي: الزينة في الكلمات الإسلامية، ط2، القاهرة 1957، ج1، ص 134-135.

6 - علي عبد الواحد وافي: علم اللغة، دار نهضة مصر، ط7، القاهرة 1972، ص 312-325.

7 - ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص 162.

8 - جوزيف فندريس (1875-1960م) من كبار اللغويين الفرنسيين.

9 - جوزيف فندريس: اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، تعريب عبد الحميد الدواخلى، القاهرة 1950، ص 256.

10 - ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص 168.

11 - جوزيف فندريس: اللغة، ص 256.

12 - إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، القاهرة 1976، ص 130.

13 - مهدي السامرائي: المجاز في البلاغة العربية، دار الدعوة، ط1، حماة 1974، ص 116.

14 - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المكتبة العصرية، بيروت 1988، ج3، ص 111-116.

15 - مهدي السامرائي: المجاز في البلاغة العربية، ص 117-119.

16 - إن قضيتي رقي وانحطاط الدلالة تجعلنا نقر بأن القول بالتطور الدلالي للألفاظ يشوبه الخطأ، فالصواب هو عوامل التغير الدلالي لأن التطور يعني التغير الإيجابي فقط، وكما سوف نلاحظ أن التغير يكون كذلك في الجانب السلبي "ابتذال أو انحطاط معنى الكلمة"، فالتغير أعم من التطور، وللأسف نجد أن كثيرا من الدلاليين يتحدثون عن التغير بما فيه السلبي ويطلقون عليه تطورا.

17 - رمضان عبد التواب: التطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ص 114.

18 - فريد عوض حيدر: علم الدلالة، مكتبة الآداب، 2005، ص 87-97.

19 - حاكم مالك لعيبي: الترادف في اللغة، دار الحرية، بغداد 1980، ص 15.

References:

1 - ‘Abd al-Tawwāb, Ramadān: At-taṭawwur al-lughawī maẓāhiruhu wa ‘ilaluhu wa qawānīnuhu, Cairo 1983.

2 - Al-Mubārak, Muḥammad: Fiqh al-lugha wa khaṣā’iṣ al-‘arabiyya, Dār al-Fikr, Beirut.

3 - Al-Rāzī, Abū Ḥātim: Az-zīnah fī al-kalimāt al-islāmiyya, 2nd ed., Cairo 1957.

4 - Al-Samarrā’ī, Mahdī: Al-majāz fī al-balāgha al-‘arabiyya, Dār al-Da‘wa, 1st ed., Hama 1974.

5 - Al-Suyūṭī: Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Al-Maktaba al-Aṣriyya, Beirut 1988.

6 - Anīs, Ibrāhīm: Dalālat al-alfāẓ, Maktabat al-Anglo Miṣriyya, 3rd ed., Cairo 1976.

7 - Ḥaydar, Farīd ‘Awaḍ: ‘Ilm ad-dalāla, Maktabat al-Ādāb, Cairo 2005.

8 - La‘ibī, Hākim Mālik: At-tarāduf fī al-lugha, Dar al-Ḥurriyya, Baghdad 1980.

9 - Ullmann, Stephen: Dawr al-kalima fī al-lugha, (Words and their use), translated by Kamāl Bishr, Cairo 1975.

10 - Vendryes, Joseph: Al-lugha, (Le langage: introduction linguistique à l'histoire), translated by ‘Abd al-Ḥamīd al-Dawākhilī, Maktabat al-Anglo Miṣriyya, Cairo 1950.

11 - Wāfī, ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid: ‘Ilm al-lugha, Dār Nahḍat Miṣr, 7th ed., Cairo 1972.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 147 - 156
ISSN 1112-5020

رمزية المرأة في روايات أحلام مستغانمي

زهراء ناظمي سجزئي
جامعة طهران، إيران

الملخص:

تجرد أحلام مستغانمي، في رواياتها، المرأة من واقعيتها ومن كينونتها المادية، وتحولها إلى رمز للمدينة بكل ما تحمله الأخيرة من دلالات مادية ومعنوية، لتصبح المرأة بؤرة لإشعاعات إيحائية لا تحد. يتطرق هذا البحث بمعرفة عن بعض المفاهيم التي تهمنا في النظرة إلى هذا الموضوع وخلال هذا يتبين لنا أن الروائية ترفض المرأة وتفضل واقعيتها وهذا يعني أن للنص الروائي معان ينبغي للقارئ اكتشافها.

الكلمات الدالة:

الرمز، المرأة والواقع، الوطن، المدينة، قسنطينة.

The symbolism of women in the novels of Ahlam Mosteghanemi

Zahra Nazemi
University of Tehran, Iran

Abstract:

In her novels, Ahlam Mosteghanemi strips women of their realism and their physical existence, transforming them into a symbol of the city with all the material and moral connotations the latter bears, so that women become a focus of unlimited suggestive radiation. This research deals with knowledge about some of the concepts that are important to us in looking at this topic, and through this it becomes clear to us that the novelist rejects women and prefers their realism, and this means that the narrative text has meanings that the reader should discover.

Keywords:

symbol, women and reality, homeland, city, Constantine.

تجعل أحلام مستغانمي المرأة معادلاً للوطن، فتوحد بينها وبين المكان حتى

تاريخ النشر: 2016/9/15
znazemi@ut.ac.ir

لتصير جزءا منه، تسكن مدينة وتسكنه أخرى "أنا كالكتّاب الذين يسكنون مدينة، كي يكتبوا عن أخرى. أسكن مدينة. لأتمكن من حب أخرى، وعندما أغادرها لا أدري أيهما كانت تسكنني وأيهما سكنت"[1]. لم تقم دراسة متخصصة للبحث في هذا الموضوع، عدا إشارات عابرة جاءت في دراسات أخرى ومنها إشارة عادل فريجات وذلك في كتابه "مرايا الرواية"، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سنة 2000م، حيث تناول عناصر الحب والموت والوطن في الروايتين، إضافة إلى عنصري المثاقفة في الفن، وشعرية الرواية، كما تناول الوطن رمزا وحقيقة في الرواية. و"ذاكرة الجسد وفوضى الحواس تاريخ الجزائر" لختام نعامنة، أدوات وخيارات جديدة 2001/9/21، تتناول فيها أسلوب السرد، والمرأة في الرواية، ثم علاقة الرواية بالشعب الجزائري. و"الرواية النسائية العربية: تجليات الجسد والأنوثة" لعبد الله إبراهيم، شبكة المرايا الثقافية 1424/8/2هـ، ويتناول فيها لغة الرواية وشخصية السارد. فلم تقم دراسة متخصصة للبحث في رمزية المرأة في روايات مستغانمي، وهو ما تقوم به الدراسة اقتصار دائرة البحث حول رؤية الكاتبة للنص بالنسبة لشخصية المرأة وعلاقتها بشخصيات أخرى.

1 - ذاكرة الجسد:

أ - المرأة والمدينة:

تكثف مستغانمي دلالة المرأة وتخرجها من نطاق جسدها بجعلها رمزا لمدينتها، وعنصرا إيحائيا يمثل ذاته بقدر ما يمثل المرموز له، فليس الرمز "نقلاً عن الواقع، وإنما أخذ منه ثم تجاوزه وتكثيفه ليتخلص من واقع المادة ليرتفع إلى مجال التجريد، وهنا يتحقق الإيحاء"[2]، فيربط "خالد" في "ذاكرة الجسد" بين "حياة" التي يلتقيها في غربته وبين مدينته التي غادرها مكرها، ويعقد شبهاً بينهما؛ فتتلبس "حياة" بتلك المدينة وتتوحد معها، وكأن المكان قد أسقط صفاته على ساكنيه وأكسبهم طبائعه "وقررت في سري أن أحولك إلى مدينة شاهقة، شامخة، عريقة، عميقة، لن يطالها الأقزام ولا القراصنة: حكمت عليك أن تكوني قسنطينة ما، وكنت أحكم على نفسي بالجنون"[3]. ولأن الرمز تركيب لفظي "أساسه

الإيحاء - عن طريق المشابهة - بما لا يمكن، تحديده، بحيث تتخطى عناصره اللفظية كل حدود التقرير، موحدة بين الشعور والفكر"[4]، يكون الشبه الذي ارتآه "خالد" بين "حياة" ومدينتها، ما دفعه لإقامة هذه العلاقة الإيحائية بينهما فهي امرأة متناقضة في طباعها، متطرفة في عواطفها تماما كقسنطينة، تمثل بملامح وجهها واستدارة جسدها تضاريس تلك المدينة ومعالمها وتاريخها، فتلتبس ملامح المرأة بتضاريس المدينة، وتشير هذه إلى تلك وتوحي بها "كنت أشهد تغيرك المفاجئ، وأنت تأخذين يوما بعد يوم ملامح قسنطينة، تلبسين تضاريسها، تسكنين كهوفها وذاكرتها ومغاراتها السرية، تزورين أولياءها، تتعطرين ببخورها، ترتدين قندورة عنابية من القطيفة، في لون ثياب "أُمَّا" تمشين وتعودين على جسورها، فأكاد أسمع وقع قدميك المهيأتين للأعياد"[5]. تعقد مستغانمي علاقة وثيقة بين الشخص والمكان الذي يسكنه، إلى درجة أنسنة هذا المكان، وجعله شبيها بصاحبه، يأخذ منه ويعطيه، "فإن المرء كذلك بقدر ما ينظم الفضاء ينظمه الفضاء، اختراق متبادل، تفاعل يدخله المرء عبر سيرورة تجربته في الوجود وعبر اضطراد تشكل تصوراته وخبراته وتشييد معرفته"[6]. وتختصر "حياة" النساء جميعا في ذاتها، كما تختصر قسنطينة المدن جميعًا، "لم تكوني امرأة، كنت مدينة، مدينة بنساء متناقضات مختلفات في أعمارهن وملامحهن، وثيابهن، وعطرهن، في خجلهن وجرأتهن؛ نساء من قبل جيل أمي وإلى أيامك أنت، نساء كلهن أنت"[7]. وهي عبارات وردت بصياغات أخرى في قصيدة "درويش". وهي مثل مدينتها تحمل اسمين وعدة تواريخ للميلاد، حيث "أحلام" اسمها الأول، كما كانت (سيرتا) الاسم الأول لقسنطينة "وكانت تشبهك، تحمل اسمين مثلك، وعدة تواريخ للميلاد. خارجة لتوها من التاريخ باسمين: واحد للتداول، وآخر للتذكار"[8]. ولا تأبه كل من "حياة" وقسنطينة بمن يقدسها، بل تسعى لاحتضان من لا يكترث بها الأمر الذي يكتشفه "خالد"، بعد عودته إلى قسنطينة لحضور زفاف "حياة"، ويجعله ينقلب عليهما معا، ويقرر نسيانهما "اكتشفت بعدها بنفسي التطابق بينك وبين تلك المدينة. كان فيكما معا، شيء من اللهيب الذي لم ينطفئ، وقدرة خارقة على

إشعال الحرائق، ولكنكما كنتما تتظاهران بإعلان الحرب على المجوس. إنه زيف المدن العريقة المحترمة، ونفاق بنات العائلات، أليس كذلك؟"[9]. فيفني "خالد" عمره في حب "حياة" التي تخونه وتحب غيره، ويفقد ذراعه دفاعا عن قسنطينة التي تحوله إلى غريب عنها، وتوكل أمرها لمن سرقوا انتصاراته[10]، ويجعل "خالد" المرأة والمدينة صورتين لحقيقة واحدة، تذكره إحداهما بالأخرى حال غيابها، فتعيده "حياة" التي التقاها في باريس، إلى مدينته قسنطينة، وتعيده قسنطينة، بعد عودته إليها، إلى "حياة" التي فقدها، فتذكره طرقها الجبلية المتشعبة بقلب "حياة" الذي يتسع لغير حبيب "في أي زقاق من هذه المدينة المتشعبة الطرقات والأزقة كقلبك، والتي تذكرني بحضورك وغيابك الدائم، وتشبهك حد الارتباك؟"[11]. ويجعل "خالد" زواج "حياة" من رجل عسكري لا تحبه رمزا لفتح الفرنسيين قسنطينة، بل يجعله رمزا لكل مدينة عربية تفتح بقوة العسكر غصبا وقهراً أم أن تكوني فقط، مدينة فتحت اليوم عنوة بأقدام العسكر، ككل مدينة عربية؟"[12]. وبينما يعتبر "خالد" تحويله "حياة" من امرأة إلى مدينة تكريما لها، تذله هي وترفض حبه وتحوله إلى حطام رجل "أنا الرجل الذي حولك من امرأة إلى مدينة، وحولته من حجارة كريمة إلى حصى. لا تتطاولي على حطامي كثيراً"[13].

ب - المرأة والوطن:

تتسع رمزية "حياة" لتشمل الوطن كله "يا امرأة على شاكلة وطن"[14]، فتحمل في ثيابها رائحة الوطن وتغدو ممثلة له، يحضر بحضورها "يا ياسمينة تفتحت على عجل، عطراً أقل حبيبتي، عطراً أقل! لم أكن أعرف أن للذاكرة عطراً أيضا، هو عطر الوطن. مرتبكا جلس الوطن"[15]. ويقيم "خالد" شبهاً بينها وبين الوطن، كما فعل مع المدينة، فتغدو خائنة عندما يصير الوطن عدائيًا، كاذبة تحترف تزوير الحقائق، وصورة مشوهة مثله "أنت التي - كهذا الوطن - تحترفين تزوير الأوراق وقلبها، دون جهد؟"[16]. وهي مثل وطنها تحترف النسيان "رفعت كأسي الملأى بك، نخب ذاكرتك التي تحترف مثله النسيان. نخب عينيك اللتين خلقتا

لتكذبا"[17]، فلا تختلف "حياة" عن هذا الوطن، إذ تطلب من "خالد" أن يرسمها شريطة ألا يوقع اسمه تحت اللوحة، لا تختلف عن الوطن الذي ضحى من أجله ليطرد منه، ويتولى غيره حكمه "كنت اكتشفت فقط مرة أخرى أنك نسخة طبق الأصل من وطن ما، وطن رسمت ملامحه ذات يوم، ولكن آخرين وضعوا إمضاءهم أسفل انتصاراتي"[18]. ولأنه يرى الوطن من خلالها، يسقط هذا بسقوطها ويضيع بضياعها "قتلت وطناً بأكمل داخلي، تسللت حتى دهاليز ذاكرتي، نسفت كل شيء بعود ثقاب واحد فقط"[19]. وهو إذ يحوِّل "حياة" إلى رمز للوطن، يجردها من واقعيتها واستقلالها كامرأة، مؤكدا أنها رمز لا تملك حرية التصرف بمصيرها كغيرها من النساء، وأن عليه الحفاظ عليها، كما يحافظ على وطنه "احملي هذا الاسم بكبرياء أكبر، ليس بالضرورة بغرور، ولكن بوعي عميق أنك أكثر من امرأة. أنت وطن بأكمله، هل تعين هذا؟ ليس من حق الرموز أن تتهشم"[20]. بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيشير إلى تربص التاريخ بها، ليكتب عنها كل شيء، كما يتتبع هذا التاريخ مسيرة الوطن "أنت لست امرأة فقط، أفلا يهمك ما سيكتبه التاريخ يوما؟"[21]. وهي قضية يثار جدل حولها، فبينما يرى "خالد"، هنا، أن تحويل المرأة إلى رمز تكريم لها، كما سيظهر لاحقا، يرى بعض الدارسين أمثال "جورج طرابيشي" أن تحويل المرأة إلى رمز للوطن يفقدها استقلالها وسؤددها الذاتي، وتصير أشبه بمادة لدائنية، يصنعها الآخرون ولا تصنع ذاتها، وينعكس ذلك بخسارة على الوطن الذي يخسر نفسه، أيضا، إذ يرمز له بكائن لا حرية له"[22]. لأنَ الرموز "تستمد حيويتها وقدرتها على الإيحاء من كل قوة الرفض لما هو قائم ومن كل الطاقة التي يفترض أن يطلقها من عقالها قيام ما لم يقم بعد، وبعبارة أخرى. إن الرموز تحافظ على زخمها ما دام الحلم حلماً، أما متى صار الحلم واقعا، فلا يمكن للرموز أن تستمر في الاشتغال: فهي قوة نفي أكثر منها قوة إثبات"[23]. تتحول "حياة"، بعد قبولها الزواج من رجل عسكري لا تحبه، رغم تمردها العشقي السابق، إلى امرأة عادية، ويجردها "خالد" مما كان يراه تكريماً لها، "تعمدت أن أفرغ النساء من رموزهن الأولى، من قال أن هناك امرأة

منفى، وامرأة وطنا، فقد كذب، لا مساحة للنساء خارج الجسد، والذاكرة ليست الطريق الذي يؤدي إليهن"[24]. يجرد "خالد" المرأة من رمزيتها التي تسمو بها عن كل مادة، وتجعلها قيمة روحية ومعنوية، يعيدها إلى حدود جسدها ويجعلها مجرد وعاء لرغبة الرجل، كما جرد قسنطينة من قدسيتها، بعد أن زارها ورآها بعين الواقع، مجردة مما أضفاه الغياب من سحر عليها. وقد أكد "درويش"، من قبل، أن الحلم يفقد جماليته بعد أن يتحقق ويصير واقعا، بل إنه يقتل صاحبه: "يحمل الحلم سيفًا ويقتل شاعره حين يبلغه".

لقد ناقش توفيق الحكيم الأمر ذاته في مسرحيته "بجماليون"، حيث كان هذا قد طلب من الآلهة (فينوس) أن تبث الحياة في تمثاله وحلمه الذي نحته بيديه (جالاتي)، ولكن الحلم يتصدع والتمثال يتحطم مجرد تحوله إلى واقع، إلى امرأة من لحم ودم[25]، ما يدفع (بجماليون) لأن يرجو الآلهة كي تعيد تمثاله إلى صورته الأولى، وتفعل هذه، لكنها لا تفلح في جعل (بجماليون) يراه كما كان، سابقا، بل ظل يرى فيه جريمته، ويعتبر نفسه قاتلاً لزوجته، "فيتأكد لديه فقدان حلمه الرائع إلى الأبد، ما يجعله يحطم تمثاله ويموت جواره"[26].

2 - رمزية السوار واللوحة:

تجعل أحلام مستغانمي من خلال "خالد"، أشياء المكان رموزا له؛ حيث تحمل دلالات نفسية خاصة به، وتثير صورا وأخيلة لا حدود لها، ذاك أن الرمز، كما يشير (فريزر) ليس "شيئا أو إشارة تحدد، ولكنه وسيلة فنية بها يسعنا أن نوحي أو نعبر عن أية حالة من الحالات النفسية. كل ما في الكون ينزع إلى أن يكون رمزًا"[27]، فيغدو السوارة الذي تلبسه "حياة" في معصمها، وهو جزء من تراث قسنطينة وجزء من جهاز العرائس فيها، يغدو ممثلا لتلك المدينة ورمزا للوطن بأكمله، يحمِّله "خالد" حنينه للمدينة التي تحضر بحضوره، فيغدو ذاكرتها وتاريخها، "يوم دخلت هذه القاعة، دخلت قسنطينة معك. دخلت في طلتك، في مشيتك، في لهجتك، وفي سوار كنت تلبسينه"[28].

ويصير السوار ذاكرة ورمزا للأمومة التي كانت قسنطينة مكانا لها، فهو

كسوار أمها الذي لم تخلعه يوما، "هذا السوار مثلا، لقد أصبحت علاقتي به فجأة علاقة عاطفية. لقد كان في ذاكرتي رمزا للأمومة دون أن أدري"[29]. ويرسم "خالد" لوحة "حنين" أولى لوحاته الفنية، في الفترة التي يسجل فيها اسم "حياة" في البلدية، ليكون ميلادهما واحدا، فيجعل منهما توأمين، ويعزز هذه القرابة بينهما وقوف "حياة" بعد 25 سنة أمام هذه اللوحة تتأملها دون غيرها، فتصير اللوحة رمزًا لـ"حياة" ومن خلال رمزية اللوحة لـ"حياة" ودلالتها عليها، يعزز "خالد"، في الوقت ذاته، رمزية "حياة" لقسنطينة؛ ذاك أن هذه اللوحة تخلد جسرا من جسورها "صباح الخير قسنطينة. كيف أنت يا جسري المعلق، يا حزني المعلق منذ ربع قرن؟"[30]. ولتأكيد هذا الرمز ثلاثي الأبعاد، يستمر "خالد" في رسم جسور قسنطينة وتخليد تضاريسها في لوحاته، مؤكدًا أنه يرسم "حياة" لا غير، "أنت مدينة، ولست امرأة، وكلما رسمت قسنطينة رسمتك أنت، ووحدك ستعرفين هذا"[31]، لهذا يرتبك "خالد" أمام لوحاته التي تمثل الوطن"[32]. ولدى استغراب "حياة" من هذا الشبه الذي يقيمه "خالد" بينها وبين قسنطينة وجسورها، يحاول ربط ملامح جسدها بتضاريس تلك المدينة، وفق رؤيته النفسية، "ربما لم تكوني أنت، ولكن هكذا أراك، فيك شيء من تعاريج هذه المدينة، من استدارة جسورها، من شموخها، من مخاطرها، من مغارات وديانها. من هذا النهر الزبديّ الذي يشطر جسدها، من أنوثتها وإغرائها السري ودوارها"[33].

بيد أن "حياة" ترفض الترميز المتمحور حول شخصها. وتفضل واقعيتها وبالتالي حريتها، مؤكدة أنها امرأة تملك بعدا واقعيًا غير قابل للاختزال، فترفض ما يراه "خالد" تكريمًا، وتطلب أن يرسمها هي لا مدينتها "ولكنني كنت أفضل لو رسمتني أنا وليس هذا الجسر. إنّ أي امرأة تتعرف على رسام، تحلم في سرها أن يخلدها، أن يرسمها هي، لا أن يرسم مدينتها"[34]. وهو ما فعلته المرأة في قصيدة "درويش"؛ إذ رفضت اعتبارها مدينة وأصرت على آدميتها ولا ترمز "حياة" لقسنطينة، فقط، بل هي رمز لكل مدينة عربية، فيشبهها "خالد" بغرناطة، "أشعر أنك جزء من تلك المدينة أيضا، فهل كل المدن العربية أنت، وكل ذاكرة عربية

أنت؟"[35]. ويجعل "خالد" (كاترين) رمزا لباريس المدينة التي لم يحبها على الرغم من انجذابه إليها، فيرمز بعلاقته مع (كاترين) وعدم حبه لها، إلى علاقة قسنطينة بباريس، منذ قرن، أي منذ احتلال فرنسا للجزائر، "لقد كانت علاقتنا دائمًا ضحية سوء فهم وقصر نظر. فافترقنا كما التقينا منذ أكثر من قرن، دون أن نعرف بعضنا حقًا، دون أن نحب بعضنا تمامًا، ولكن دائمًا بتلك الجاذبية الغامضة نفسها"[36].

ويستمر استخدام مستغانمي للرمز في روايتيها التاليتين؛ إذ تشير من خلال "خالد" المصور في "فوضى الحواس" إلى رمزية "حياة"، وهي ذاتها بطلة "ذاكرة الجسد"، فيؤكد هذا أنها مدينة "فلا تنتظري شيئًا يا سيدتي، لقد أعلنتك مدينة مغلقة!"[37]. الأمر الذي يؤكده هو ذاته في "عابر سرير" فيعتبر "حياة" قسنطينة لا غير، المرأة المدينة، التي أحبها، دوما، ووضع نفسه تحت تصرفها، "وكنت رجل الشهوات الأرضية والحزن المنخفض الذي نام دوما عند أقدام قسنطينة[38]". فليست لدى ارتدائها الثوب الأسود سوى قسنطينة التي ترتدي نساؤها الملاءات السود، "كأنها في كل ما ترتديه ما ارتدت سوى ملاءتها. وإذا بها قسنطينة[39]". وترمز "حياة" هنا، أيضا، إلى الوطن الذي لا يأبه بمواطنيه الشرفاء ولا يكترث لموتهم أو حياتهم؛ فلم تفعل، لدى وداعها لجثة "خالد" الرسام، سوى تمرير يدها ببرود على نعشه، وكأنها لم تعرفه يوما "امرأة كأنها وطن، لا تكلف نفسها سوى جهد تمرير يدها بالقفاز على تابوتك، أو وضع وردة على نعشك في أحسن الحالات"[40].

تجعل أحلام مستغانمي المرأة رمزا للمدينة ورمزا للوطن بأكمله، معشوقة مثله، وخائنة مثله، أيضا، تحمل صفاته في الكذب والتطرف والجنون، ومع ذلك لا يملك "خالد" الرسام ومن بعده "خالد" المصور إلا الجري وراءها، كما فعلا مع الوطن، بيد أن الرسام، في "ذاكرة الجسد"، يقرر قطع علاقته بـ"حياة"؛ فيمزق الورقة التي تحمل رقم هاتفها، ولا يعود يسألها عنها، فيتهشم الرمز، ويفقد إيحاءاته لتعود هي امرأة عادية كغيرها من النساء، كما تنكر للوطن وقرر مغادرته.

الهوامش:

1 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، دار الآداب، بيروت 2007، ص 25.

2 - فاطمة الزهراء محمد: العناصر الرمزية في القصة القصيرة، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة 1984، ص 24.

3 - أحلام مستغانمي: ذاكرة الجسد، دار الآداب، بيروت 2010، ص 119 و141.

4 - محمد فتوح أحمد: الرمز والرمزية في الشعر العربي، دار المعارف، ط3، القاهرة 1984، ص 41.

5 - أحلام مستغانمي: ذاكرة الجسد، ص 141.

6 - المرجع نفسه، ص 141.

7 - المرجع نفسه، ص 290.

8 - المرجع نفسه، ص 274.

9 - المرجع نفسه، ص 100.

10 - المرجع نفسه، ص 328.

11 - المرجع نفسه، ص 365.

12 - المرجع نفسه، ص 281.

13 - المرجع نفسه، ص 184.

14 - المرجع نفسه، ص 85.

15 - المرجع نفسه، ص 48.

16 - المرجع نفسه، ص 343.

17 - المرجع نفسه ص 170.

18 - المرجع نفسه، ص 379.

19 - المرجع نفسه، ص 381.

20 - المرجع نفسه، ص 277.

21 - جورج طرابيشي: رمزية المرأة في الرواية العربية ودراسات أخرى، دار الطليعة، ط2، بيروت 1985، لوحة الغلاف الأخيرة.

22 - المصدر نفسه، ص 176.

23 - أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد، ص 375.

24 - جورج طرابيشي: لعبة الحلم والواقع، دراسة في أدب توفيق الحكيم، دار الطليعة، ط2، بيروت 1979، ص 108.

25 - جورج طرابيشي: لعبة الحلم والواقع، ص 118.
26 - فاطمة الزهراء محمد: العناصر الرمزية في القصة القصيرة، ص 20.
27 - أحلام مستغانمي: ذاكرة الجسد، ص 117.
28 - المرجع نفسه، ص 119.
29 - المرجع نفسه، ص 79.
30 - المرجع نفسه، ص 164.
31 - نفسه.
32 - المرجع نفسه، ص 167.
33 - المرجع نفسه، ص 168.
34 - المرجع نفسه، ص 216-217.
35 - المرجع نفسه، ص 403.
36 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، ص 88.
37 - أحلام مستغانمي: عابر سرير، دار الآداب، بيروت 2011م، ص 117.
38 - المرجع نفسه، ص 211.
39 - نفسه.
40 - المرجع نفسه، ص 214.

References:

1 - Aḥmad, Muḥammad Fattūḥ: Ar-ramz wa ar-ramziyya fi ash-shi‘r al-‘arabī, Dār al-Ma‘ārif, 3rd ed., Cairo 1984.

2 - Mostaghanemi, Ahlam: ‘Ābir sarīr, Dār al-Ādāb, Beirut 2011.

3 - Mostaghanemi, Ahlam: Dhākirat al-jasad, Dār al-Ādāb, Beirut 2010.

4 - Mostaghanemi, Ahlam: Fawḍa al-ḥawās, Dār al-Ādāb, Beirut 2007.

5 - Muḥammad, Fāṭima al-Zahrā’: Al-‘anāṣir ar-ramziyya fi al-qiṣṣa al-qaṣira, Dār Nahḍat Miṣr, Cairo 1984.

6 - Ṭrābīshī, Georges: Lu‘bat al-ḥilm wa al-wāqi‘ dirāsa fī adab Tawfīq al-Ḥakīm, Dār al-Ṭalī‘a, 2nd ed., Beirut 1979.

7 - Ṭrābīshī, Georges: Ramziyyat al-mar’a fī ar-riwāya al-‘arabiyya, Dār al-Ṭalī‘a, 2nd ed., Beirut 1985.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 157 - 175
ISSN 1112-5020

اللغة الصوفية وإعادة الإنتاج
مقاربة توصيفية لإشكالية التلقي والتأويل

د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد
أكاديمية الفنون بالقاهرة، مصر

الملخص:

إن محاولة الدخول إلى استراتيجيات نص محاط بالأساطير التاريخية والرفض الأيديولوجي، مثلما هو مؤطر بالتعقيد والشطط اللغوي، يعد عملاً مجهدا، خاصة إن كان هذا النص في لغة المتصوفة الخاصة بهم. بشكل عام، أو تعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم، وبعضها يعد من الأسرار المكتومة، والبوح بها يعتبر خرقا لقواعد وقوانين التصوف يستلزم الأبعاد وحجب الثقة. وقد اضطر كثير من متصوفة هذا العصر إلى تكوين تيارات خاصة بهم، وضعوا فيها لغتهم، معتقداتهم، آراءهم وتعديلاتهم، فأصبحوا ذو نكهة صوفية مغايرة من حيث المادة والأسلوب عن نصوص التصوف السابق عليهم! لذا يهدف هذا البحث إلى: الوقوف على تلك الظاهرة التأويلية في لغة الصوفية التي أعادوا إنتاجها متمركزة على ثلاثة ركائز هي: مرسل، نص أو رسالة، متلقي. احتوت إشكالات منذ الماضي وحتى الآن. وذلك بالتطبيق على إحدى الطرق الصوفية في المجتمع المصري وهي الطريقة النقشبندية من حيث الأذكار، الأوراد، الأحوال، المجاهدات، الرياضات، الخلوات، الحضرات وغيرها.

الكلمات الدالة:

اللغة الصوفية، الطريقة النقشبندية، مصر، التلقي، التأويل.

The Sufi language and reproduction a descriptive Approach to the problem of reception and interpretation

Dr Abdul Hakim Khalil Sayed Ahmed
Cairo Academy of Arts, Egypt

Abstract:

Attempting to enter into the strategies of a text surrounded by historical myths and ideological rejection, as it is framed by complexity and linguistic excess, is a laborious work, especially if this text is in the language of their Sufis. In general, or artistic expressions with which they were independent in

تاريخ النشر: 2016/9/15
abdo_folk2000@yahoo.com

disclosing their opinions and purposes, and some of them are kept secrets, and revealing them is considered a violation of the rules and laws of Sufism that requires dimensions and withholding confidence. Many Sufis of this era were forced to form their own currents, and put their language, beliefs, opinions, and modifications in them, thus they have a mystical flavor different in terms of material and style from the texts of Sufism before them! Therefore, this research aims to: To stand on that hermeneutical phenomenon in the language of Sufism, which they reproduced centered on three pillars: a sender, a text or a message, and a recipient. It contained problems from the past until now. And that is by applying one of the Sufi orders in Egyptian society which is the Naqshbandi order in terms of dhikr, wards, conditions, endurances, and others.

Keywords:

Sufi language, Naqshbandia way, Egypt, reception, interpretation.

لا شك أن الدخول إلى حقل اللغة الصوفية هو أمر بالغ الصعوبة والتعقيد، فلغة المتصوفة بشكل عام "لغة خاصة بهم، أو تعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم"(1) وبعضها يعد من الأسرار المكتومة، والبوح بها يعتبر خرقًا لقواعد وقوانين التصوف يستلزم الإبعاد وحجب الثقة.

ولا تأتي إعادة قراءة وتحليل النص الصوفي إلا محاولة ومقاربة توصيفية لإشكالية التلقي والتأويل داخل الطرق الصوفية والتي أصبحت نصوصه التاريخية مفصولة عن الحاضر بسبب: "اللغة الصوفية وإشكالية التلقي - النص الصوفي وإشكالية التأويل - والثقافة الصوفية بين الماضي والحاضر".

فقد أصبح الخطاب الصوفي يشوبه التعب والإجهاد وغدت لغته خارج حدود العصر، غير مفهومة سوى في الزوايا والتكايا والطرق الصوفية التي تجر نفسها من التاريخ جرًا، وهذا لا يعني أننا نريد إحياء هذه اللغة وتلك المصطلحات الصوفية؛ لأننا لا ندعي موتها فالمقصود هو محاولة لرصد مظاهر التغير المصاحبة لإعادة إنتاج هذه اللغة داخل الطرق الصوفية.

ويحيط بهذه المحاولة البحثية سياجا مؤطرا بالتعقيد كونه يعد عملا مجهدا، في ربط الماضي بالحاضر أو انفصال هذا الحاضر عن الماضي لوجود إشكالية في

استيعاب هذا الخطاب الصوفي التاريخي أو التقرب منه، اللهم إلا محاولات يشوبها التكرار والنقل دون وعي برسائل مرسليها في الماضي أمثال الإمام ابن عربي والغزالي والجيلاني وغيرهم الكثير؛ أو حتى قدرة مشائخ الطرق الصوفية الحاليين على استيعاب هذه الرسائل الصوفية أو تأويلها بما يتناسب مع ثقافة أتباعهم ومريديهم داخل كثير من الطرق الصوفية في الحاضر.

وقد اضطر كثير من متصوفة هذا العصر إلى تكوين تيارات خاصة بهم، وضعوا فيها لغتهم، معتقداتهم، آراءهم وتعديلاتهم، فأصبحوا ذو نكهة صوفية مغايرة من حيث المادة والأسلوب عن نصوص التصوف السابق عليهم!

لذا يهدف هذا البحث إلى: الوقوف على تلك الظاهرة التأويلية في لغة الصوفية التي أعادوا إنتاجها متمركزة على ثلاثة ركائز هي: (مرسل - رسالة - متلقي). والتي احتوت إشكالات منذ الماضي وحتى الآن. وذلك بالتطبيق على إحدى الطرق الصوفية في المجتمع المصري وهي الطريقة النقشبندية بوجه عام، مع التدرج في عرض بعض المصطلحات التي تأسست عليها الطريقة منذ نشأتها داخل تركيا، وما وصل إليها داخل مصر.

وسوف يعتمد الباحث نظرية إعادة الإنتاج للوقوف على أشكال ومظاهر التغير في اللغة الصوفية التي تحمل أفكار المتصوفة وآراءهم تجاه الماضي والحاضر.

وتكمن أهمية هذا البحث في استثماره للغة الصوفية ورصيدها في التعريف بالتأويل وإشكاليته من حيث المفهوم والمنهج والتطبيق كما يرصد البحث صور التأرجح بين حقيقة النص وتأويله والآلية التي جسدت بها اللغة هذه الثنائية وما تقرر عن ذلك من تعريفات وتحديدات ومفاهيم.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث إلى التعريف باللغة الصوفية ومفهوم إعادة الإنتاج ومصطلح التأويل لغة واصطلاحا. لتوضيح الدلالة على المقصود منها للوصول إلى أهداف البحث.

كما كان لا بد لاستكمال النظر في هذا البحث من الوقوف على كيفية أو إشكالية التلقي والتأويل داخل إحدى الطرق الصوفية التي انتقيناها للاستشهاد

بها على فكرة هذا البحث وهي الطريقة النقشبندية التي لا تدل دلالتها الحرفية على المقصود منها، إضافة إلى إبراز عمق الأبعاد الفلسفية والمنطقية والرمزية والفكرية التي تنضوي عليها الشعائر والطقوس الصوفية حدوداً وممارسة.

1 - اللغة الصوفية:

اللغة الصوفية - المنطوقة والمكتوبة - هي شكل من أشكال التعبير اللغوي الصادرة عن تجارب عرفانية وجدانية. ومن أهم خصائصها ما يلي:

أ - التجربة الصوفية أحد مكوناتها.

ب - لغة رمزية - مجازية تعتمد على الاستعارات والإشارات والدلالات القابلة للتأويل. تنحصر هذه الدلالات في[2]: (الدلالة العقلية - الدلالة الطبيعية - الدلالة الوضعية)[3]. أما في التصوف فإن الدلالات (معظمها) دلالة عرفانية أو ما تسمى بمصطلح التصوف (ذوقية).

جـ - تميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة.

د - تتكون اللغة الصوفية - النص بعد استعدادات مسبقة من (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات، خلوات... الخ). تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) الذي لا يخضع لمنطق العلم ويدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحوال).

2 - إعادة الإنتاج:

يقصد بإعادة الإنتاج الثقافي قدرة أساليب الحياة في أي مجتمع على استمرار أهم ملامحها عبر التغير من خلال آليات الاستمرار، والاستعارة والتبني، وكذلك آليات الرفض والصد والنفور، وعمليات التحوير والتجديد والمواءمة التي تجرى على العناصر القديمة لتطوعها لواقع جديد، أو على عناصر مستوردة لتطوعها لواقع محلي... إلخ[4].

ونقصد به في إطار بحثنا الراهن آليات التلقي وإعادة التأويل - إعادة الإنتاج - للنصوص الصوفية المقروءة والمسموعة والمرئية للممارسات الصوفية المستمدة من عصر مضى لكي تستطيع أن تكسب أرضًا وتعيش في عصر جديد،

تجعلها أقدر على الحياة والاستمرار داخل المجتمع.

3 - التأويل:

التأويل (Hermeneutics): (اسم) والجمع: تأويلات وتآويلُ والمصدر أوَّلَ. وتأويل الكلام: تفسيره وبيان معناه. كما يعني التأويل إعطاء معنًى لحدث أو قول أو نصّ لا يبدو فيه المعنى واضحًا لأوّلِ وَهلة تأويل الحبر. وفي (الفقه) بيان أحد محتملات اللفظ على وجه التقدير والظّن[5].

والتأويل في اللغة هو الإرجاع. أوّلَ الشيء أي أرجعه، وآل إليه الشيء أي رجع إليه[6]. إذن فكلمة (آل) (إيالاً) و(أيلولةً) و(مآلاً) تعني رجع وصار و(آل) عنه تعني ارتد. و(آل) على القوم تعني ولي عليهم فهم رعاياه ويرجعون إليه وهو مسئول عنهم. فكأن التأويل هو إرجاع للكلمة المرادة إلى أصل أبعد من المعنى الحرفي لها[7]. وجاء في لسان العرب "أوَّل الكلام وتأوله: دبره وقدره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[8]. وحديثًا يعني "استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر"[9].

4 - الطريقة النقشبندية:

نشأت الطريقة النقشبندية في القرن الثامن هجري على يد محمد بهاء الدين شاه نقشبند المُتَوفّى سنة إحدى وتسعين وسبعمائة، وهو الذي تُنسب إليه الطريقة. و"نقشبند" في الحقيقة لقب لمحمد بهاء الدين البُخَاريّ الملقب بشاه نقشبند (717هـ-791هـ). وقد ذكر محمد أمين الكردي سببين لتلقيبه بنقشبند: الأول، لانطباع صورة لفظ الله على ظاهر قلبه من كثرة ذكر الله. والثاني، أنه سُمِّي بذلك لأن رسول الله وضع كفه الشريف على قلبه فصار نقشا في القلب[10].

ولفظ "نقشبند" هو مصطلحٌ فارسيٌّ مركّبٌ من كلمتين: إحداهما عربيةٌ، وهي "نقش" والثانية فارسيةٌ، وهي "بند" (بفتح الباءِ وسكون النّون والدّال).

ونقل عبد المجيد بن محمّد بن محمّد الخانيّ[11] بطريق الرواية عمن تُنسب إليه

الطريقة النقشبنديّة وهو محمّد بهاء الدين البُخَاريّ. نَقل أنه قال: "نمتُ ليلةً فرأيتَ الحكيمَ آتا قدس سره. وكان من أكابر مشائخ التُّرْكِ وهو يوصي بي درويشًا. فلمّا انتبهتُ بَقِيَتْ صورة الدرويش في مخيِّلَتِي. وكانت لي جدةٌ صالحةٌ فقصصتُ عليها هذه الرؤيا، فقالت: سيكون لك يا ولدي من مشائخ التُّرْكِ نصيبٌ"[12].

وقد ذكر محمد بن عبد الله الخاني الخالدي النقشبندي: أن الطريقة كانت تُنسب قبلُ إلى عبد الخالق الغجدواني. وقد سُمِّيت الطريقة بـ"المجددية" أو "الفاروقية" نسبةً إلى الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي، وبـ"الخالدية" أيضًا نسبةً إلى خالد النقشبندي الملقب بالطيار ذي الجناحين[13]. ويقول أصحاب الطريقة النقشبندية أن طريقتهم كانت تسمى "الصديقية" نسبةً إلى أبي بكر الصديق، ثم سُميت "الطيفورية" نسبةً إلى أبي يزيد البسطامي واسمه طيفور.

5 - مناطق انتشار الطريقة:

كانت الطريقة مقصورة الانتشار في بخارى وما جاورها لكونها المدينة التي عاش فيها مؤسسها نقشبند، ثم انتشرت في بلاد الشام بعد ذلك عن طريق الشيخ خالد النقشبندي بعد أن تلقّى الطريقة من الشيخ عبد الله الدهلوي[14]. كما انتشرت الطريقة النقشبندية في أماكن كثيرة خصوصا في بلاد القوقاز وبخاري وسمرقند وتركمان - وهي صحراء في الاتحاد السوفيتي -، وشبه القارة الهندية سابقا حيث أن سادات الطريقة النقشبندية من تلك البلاد. كما تنتشر الطريقة في معظم البلاد العربية[15]، ومنها مصر.

يقول الشيخ قسيم الكُفْرَويّ في رسالة أعدّها باللّغة التركية تحت عنوان "النقشبنديّة ظهورها وانتشارها". يقول في افتتاحية كتابه: "إن القدماء من شيوخ النقشبنديّة كانوا من أهالي تركستان وما وراء النهر. ولذلك تسرّبت عاداتُ هذه المنطقة وتقاليدُها إلى الطريقة النقشبنديّة"[16].

6 - مشائخ الطريقة:

ومن أشهر مشائخ الطريقة: الشيخ عبد الخالق الغجدواني المتوفى سنة 575هـ، ومن تُنسب إليه وهو الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند المتوفى

سنة 791هـ، والشيخ أحمد الفاروقي السرهندي المتوفى سنة 1034هـ. ومن أشهر مشائخهم المتأخرين محمد عثمان سراج الدين الثاني المتوفى سنة 1417هـ.

وتنتقل مشيخة الطريقة النقشبندية عبر ما يسمي بـ"السلسلة الذهبية"، وهي توصيف لفكرة توريث مشيخة الطريقة للابن أو الأخ، ويحمل الشيخ لقب "الحفيد" باعتباره حفيدا لكل مشايخ الطريقة الأقدمين.

أما في مصر فقد قارب عدد المنتسبين للطريقة النقشبندية على المليونين. وليس للنقشبندية مقر رئيسي في مصر، لكن كل محافظة بها مقر يخدمه نواب الشيخ، وينتظم المريدون في حلقة ذكر أسبوعية، تتضمن ذكر الله والصلاة على رسوله الكريم وتلاوة القرآن كاملاً.

وعلى سبيل المثال توجد الطريقة النقشبندية في محافظة الشرقية إحدى محافظات مصر والتي تولى تأسيسها هو الشيخ جودة بن إبراهيم بن السيد مصطفى جودة الحسني الحسيني شيخ الطريقة النقشبندية. وقد سلك الشيخ جودة النقشبندي كثيرا من الطرق الصوفية منها (الخلوتية المسلمية - الأحمدية - البرهامية - القادرية - الرفاعية - الجشتية - الشاذلية). وقد التقى الشيخ جودة في القسطنطينية بالشيخ أحمد ضياء الدين بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخانوي المتوفى بتركيا سنة 1311هـ[17]. وقد لقنه سبعة أسماء ساطعة وأذن له بتلقين الذكر وإعطاء العهود في جميع تلك الطرق المذكورة.

ويعد شيخ الطريقة النقشبندية هو المرسل[18] الأول لكافة الرسائل الموجهة والمرسلة إلى أتباعه ومريديه، جاعلاً من الاستشهادات والاستنتاجات لمفهوم رسائله بين أتباعه تعتمد على قناعات الأتباع والمريدين والتي تختلف من طريقة إلى أخرى ومن مريد إلى مريد آخر داخل الطريقة. ومن ثم تتعدد وتختلف معاني الكلمات والرسائل الموجهة من شيخ الطريقة سواء كانت مكتوبة أو موجهة شفاهةً لأتباعه.

ويعتمد شيخ الطريقة النقشبندية - المرسل - في رسائله على المقومات التالية:

أ - ذات الشيخ التي تشتمل على:
1 - المعرفة المحضة بالمتصوفة الأوائل وعلومهم ولغتهم.
2 - الحضور القوي للبناء النفسي والاجتماعي له.
3 - قدرته على اجتهاده النسبي في التأويل والذي يتغير وفق حالته ووضعيته.
4 - معرفته بقدرات قُرائه ومريديه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم لرسائله، من صفاء الفهم ورتبة المعرفة.
ب - الكشف والمشاهدة:

حيث يعتمد شيخ الطريقة النقشبندية - المرسل - في النص الصوفي على التجليات الروحية والكشفية الربانية بحيث يكون المرجعية لدنية والاستناد إلى المرسل أو الكاتب أو المؤلف الصوفي. حيث يجوز أن يكون لتعبير محدود معنى ولا يكون له مرجع بوصفها علوم روحية لدنية (من لدن الحق). وبطبيعة الحال يسهل مع ذلك عملية التأويل المستمر للمعاني التي تتجاوز النصوص الصوفية والكشف عما يستتر بين ثناياه وعبر فضاءاته، وهو ما يتمثل في تنشيط الحوار الخلاق الذي يؤدي إلى تطوير فعل القراءة وفعل الكتابة معا.

ويأتي هذا الكشف نتيجة المجاهدة التي يقوم بها شيخ الطريقة النقشبندية للسمو من العالم السفلي المحسوس إلى العالم العلوي وهو عالم يشبه الحلم، ما دام يعيه الصوفي ذاتيا حسب المقام الذي استطاع أن يرتقي إليه. ويأتي عن طريق الابتعاد عن عالم البدن والحس وعن طريق الزهد والتقشف والعزوف عن ملذات الجسد وشهواته وحرمانه منها، وعن طريق الصلاة والذكر والصيام، كل هذا من شأنه أن يفعل القوة الروحية للإنسان ويحررها من عبودية الجسد والعقل. وهو ما يوافق قول ابن عربي: "الحق محدود لكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط لها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته؛ فلذلك يجهل حدّ الحق، فإنّه لا يعلم حدّه إلا بعلم حدّ كل صورة، وهذا محال حصوله، فحد الحق محال"(19).

ويحمل الكشف بداخله تجربة صوفية خاصة بكل مرسل على حده؛ يحاول

صاحبها - شيخ الطريقة - "أن يجد إطارًا لوحدة التأويلات، فهي مظاهر اعتقادية ومعرفية لتجليات الألوهية ما دامت هذه الأخيرة شاملة لكل اعتقاد ومعرفة ووجود". ويرى ابن عربي في شأن الكمال في علاقته بأهل عقل الاختصاص أنه: "عقل العقلاء، وفكرة المفكرين الذاكرين، ودليل الدالين، ولو خرج عن شيء لم يكن، ولو كان في شيء لم يكن"(20). أبعد من ذلك أنه قد سبق لذي النون المصري المعروف أنه كان يقر إقرارًا جازما بأنّ "أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيّرا فيه"(21). أما الشبلي فقد سعد بأن قال: "المعرفة دواه الحيرة"(22).

جـ - المكاشفة والإلهام:

وهي لغة خاصة بشيخ الطريقة النقشبندية، كمرسل، وبين أتباعه ومريديه، كمتلقين(23)، وهي من جملة الصفات التي يعتقدها النقشبنديّون في شيوخهم على سبيلِ تمييزهم من العامةِ. فقد أفردوا في كتبهم أبوابا بعنوان الكرامات، وذكروا ضمنَ مناقب شيوخهم ما لا يُحصى من قصص المكاشفات والإلهامات وعلم الغيب، ومنها كتاب "الحدائق الوردية في حقائق أجلاّءِ النقشبنديّة" لصاحبه عبد المجيد بن محمّد الخانيّ. يقول في صدد كرامات أحمد الفاروقيّ المعروف بين النقشبنديّين بـ"الإمام الربّانيّ": "لقد خصّه الله تعالى بفضيلة نشر العلوم الدينية، والكشف عن أسرار العلوم اللدنّيةِ"(24).

والعلوم اللدنّية هي الّتي يقصد بها في عالم التصوف (علمَ الغيب). لذا، ميّز الخانيّ بينها وبين العلوم الدينية. وهي في اعتقادهم إشراقٌ روحانيٌّ، وعرفانٌ وجدانيٌّ يُفيض على قلب السالك من عند الله بإلقاءٍ ربّانيّ عن طريق الإلهام. فهم يرون أنّ مجرّد المعرفة عن طريق هذه المسمَّيَات لا تؤدّي إلى كنه أسرار الكون والحياةِ وإدراك الحقيقةِ الخفيةِ من وراء الطبيعةِ.

كما حكى الشيخ عيسى أن أحد القضاة بالمحاكم الشرعية، وهو بك نجل الشيخ محمد شاكر الذي كان وكيلاً للأزهر ومن أعضاء هيئة كبار العلماء، قد سمع بمكانة سيدنا الشيخ جودة، فتشوق لزيارته، فقرأ الفاتحة ذات ليلة قبيل نومه

وأهداها إلى مولانا الشيخ جودة فرآه في نفس الليلة في منامه وقال له: "ستكون عندنا بمنيا القمح قاضياً شرعياً"، وتحققت رؤيا الشيخ، فنقل ذلك القاضي إلى محكمة منيا القمح ولدى مثوله أمام الروضة الجودية أنشأ هذه الأبيات وقد علقت مدة طويلة بضريح مولانا الشيخ جودة:

يا شيخ جودة إنني ضيف وضيفك لا يضام
عهد الكريم إذا أتاه الضيف هلل بابتسام
والله يرضى عنك في خلد ونعم هو المقام

ويمكن لنا ملاحظة هذا النموذج الشعري الذي يمثل رسالة تفاعلية بين الشيخ وأحد مريديه كنوع من رد الفعل في التلقي، وهو نموذج شائع عند المتصوفة المتأخرين، ينطوي على أفعال كامنة تعبِّر عن ردود أفعال متنوعة في التلقِّي. وهو ما كشف عنه ابن عربي، الذي جعل خطاب الغزل وسيلة للتفاعل مع الملأ الأعلى. وهي أولى دلالات قصد التفاعل بين النصِّ والمتلقي[25].

هكذا نجد الشيخ جودة النقشبندي يستخدم في بوحه وكشفه رسائل وجدانية وتجليات روحية لإيصال رسائله لمريديه، لتبقى عملية التلقي والتأويل مستمرة بين أتباعه. وتنتقل من شيخ الطريقة إلى أحفاده فتنسج حولهم الكرامات والتجليات في أسلوب تلميح أو غموض أو إضمار أو إبهام في كتابات شعرية أو نثرية أو سردية لمناقب الشيخ وتجلياته بوصفها لغة تواصلية بين الشيخ "المرسل" والمريد "المتلقي".

وهنا يمكن للشيخ الصوفي بوصفه المرسل أن يلتقي مع المتلقي في عملية التأويل المستمر للنص الصوفي المرسل من شيوخه السابقين عليه. وعليه فإن عملية التلقي هذه مرهونة لدى المتلقي بالآتي:

1 - هيمنة النصّ بعقيدته على عقيدة المتلقي. فالمتلقي الذي يسمع أو يقرأ من أو عن شيخه يقبل ضمناً برسالته وميثاقها أي بالأعراف التي تنظم هذا النصّ الصوفي. وعليه فلا بدَّ له من الإقرار مبدئيًّا بصحّةِ ما يقوله شيخ طريقته وبالتالي

فهو يؤمن ضمنياً بعقيدة النص التي هي عقيدة شيخه جملة وتفصيلاً.

2 - أن يضع المتلقي ذاته في النصّ أو يوظّفُه فيه أثناء عمليّة القراءة، وهو ما يتضح في بعض نصوص الكرامات المروية ومحاولة الراوي أو الإخباري من إظهار شخصيته وتوظيفها في النص.

3 - يحدقُ بالمتلقي إعمال فكره ومخيلته ليعيش تجربته الخاصة - أنها تجربةٌ مُخصبةٌ وثريّةٌ - والتي قد تأتي من خلال عملية تأويل للمعنى الظاهري للنص الصوفي. قد تدفع به قُدُماً إلى زيادة الاعتقاد في شيخ طريقته أو فيما تحمله الرسالة من معاني إيمانية أو اعتقادية.

4 - تتضمن رسائل الشيخ - كراماته - نوعٌ من أنواع المعرفة الصوفية التي يعمل الصوفي - المتلقي - على نشرها باعتبارها ثقافة صوفية واجبة النشر على محيط واسع بين أتباع الطريقة أو حتى خارجها كنوع من أنواع الدعوة للتصوف بشكل عام ولطريقته الصوفية على وجه الخصوص.

7 - المصطلح الصوفي وتأويله:

يعد الانتقال في دلالة المصطلحات والمفاهيم الصوفية المستخدمة في الخطاب الصوفي من المجاز إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى المجاز، انتقال يتم "بالتعارف" بين المرسل، ويمثله شيخ الطريقة، والمستقبل أو المتلقي، ويمثله مريدي الطريقة. وهذا التعارف هو الذي يؤدي إلى تثبيت الدلالة اللغوية حتى بعد تأويلها وإعادة هذا التأويل في صور مختلفة، قد يمنحها لدى أتباع الطريقة مشروعية دلالية. تنتقل هذه المشروعية بدورها بين أتباع الطريقة من الأقدم إلى الأحدث ومن الكبير إلى الصغير بين أتباع الطريقة، فتأخذ طابعاً فردياً في بدايتها وتنتهي إلى طابعاً جماعياً فيصبح عُرفاً نطلق عليه حينذاك "المجاز الميت" أو "الاستعارة الميتة".

وتمثل طبيعة اللغة الصوفية طبيعة مزدوجة متناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد، مما يجعل الرمز الصوفي بقدر

ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئًا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاءً وظهورًا معًا وفي آن واحد"(26).

ويلاحظ الباحث من حيث التأويل اللغوي الصوفي على المعاني اللغوية السابقة ما يلي:

أ - تذوق المعاني يتجدد ويختلف من صوفي لآخر ومن حالة روحية إلى حالة روحية أخرى.

ب - آلية الاستعدادات الصوفية المتضمنة لطقوس وشعائر الصوفية اليومية مثل (الأذكار والأوراد وحضور الحضرات وطاعة المريد لشيخه... الخ) وكذا درجة المريد في طريقته الصوفية هي الفاعلة أو الداعمة في عملية التأويل في اللغة الصوفية.

جـ - تختلف التجربة الصوفية تبعًا لحال الصوفي صاحب التجربة ومدى اندماجه داخلها (الفناء)، مما يترتب عليه وصوله لدرجة (مقام) من درجات (مقامات) التلقي الباطني أو العرفاني (تلقي المعاني).

كما ترتبط حالة الصوفي في تجربته الروحية بينه وبين ربه في محاولته الإفصاح عنها لها بعجزه في بعض حالاته عن التأويل لها أو تأويله لها بلغة صوفية غير مفهومة بالنسبة لمستخدميها على تنوع لغتهم وبلد المنشأ للطريقة الأم كما هو الحال في الطريقة النقشبندية.

لكن تبقى دلالة التأويل ظنية وهذا يجعنا نتطرق إلى مفهوم الرمز وعلاقته بالتأويل فإنها على وفق المدلول الشامل للرمز تعني استعمال الرموز كالكتابة الرمزية أو التمثيل الرمزي، أو التفكير الرمزي، وهو التفكير المبني على الصور الإيحائية خلافًا للتفكير المنطقي المبني على المعاني المجردة(27). وهذا التأويل العقلي/الرمزي المتعالي الماهوي تأويل إطلاقي يحتكر المعنى ويحوله إلى عقيدة ويعتمد التعالي الميتافيزيقي إلى كشف نية المرسل.

وبناء على ذلك يمكن للباحث اعتماد المقاربة بين نصوص الصوفية الأوائل وإعادة إنتاجها داخل الثقافة الصوفية بين المتصوفة، من خلال أربع عمليات،

هي:

العملية الأولى: تواتر التراث الصوفي بين الطرق الصوفية:

ويقصد بالتواتر انتظام استخدام المصطلحات الصوفية فضلاً عن الممارسات الصوفية في حياتهم على نحو متكرر، وبصورة مستمرة مما يعبر عن مدى الحضور المكثف للتراث الصوفي في الحياة اليومية لدى المتصوفة، وكذلك مدى حاجة المتصوفة إلى استخدامه المستمر في مسيرتهم الروحية والحياتية، ولا يعني ذلك إتباعًا حرفيًّا وصارمًا لأفعال وممارسات ساكنة على نحو معتاد.

بل يعني ممارسات دينامية ومتجددة ومتنوعة تتم في سياقات وظروف متغيرة، تبعًا لتجارب روحية متنوعة بين أتباع كل طريقة، رغم ما تبدو عليه من ملامح تقليدية ونمطية وعلى شاكلة واحدة، ومن ثم فإن تلك المصطلحات والتعابير الصوفية الناتجة عن تجارب وممارسات صوفية - عبر تواترها - تولد الأفعال والمبررات التي تسهم في الحفاظ على الثقافة الصوفية وأساليبها المعتمدة من شيوخ الطرق الصوفية، وهذا ما يضفي على تلك الأساليب أهمية وقيمة وثراء لمعانيها بالنسبة لمن يؤمنون بها ويمارسونها في حياتهم.

العملية الثانية: استعادة التراث الصوفي:

يقصد بالاستعادة للتراث الصوفي الاحتكام إلى خبرات وتجارب الصوفيين الأوائل أمثال ابن عربي والحلاج وغيرهم مع التصوف وإعادة ممارستها وتوظيفها من جديد في أحداث ومواقف متجددة، مما يؤدي إلى إثراء وتجديد التراث الصوفي بصفة مستمرة.

وتعبر عملية الاستعادة عن تفاعل حي ودينامي بين كافة عناصر التراث الصوفي:

1 - المرسل: ويمثله شيخ الطريقة في الماضي والحاضر.

2 - الرسالة: نصوص صوفية، أوراد، حضرات، أذكار، خلوات... إلخ.

3 - المتلقي: ويمثله المريد الصوفي.

تلك العناصر المرتبطة بالخبرات السابقة من ناحية، والظروف والملابسات

المرتبطة بالأحداث والمواقف المستجدة من ناحية أخرى بحيث تصبح العناصر التراثية الصوفية، خلال إعادة ممارستها، بمثابة كيان متفاعل بين ماضيه وحاضره، ويترتب على هذه العملية تجديد الخبرات داخل الطرق الصوفية وتنوعها لكي يظل التراث الصوفي في حالة إعادة إنتاج متواصلة.

وتتم عملية استعادة التراث الصوفي عبر مستويين هما: المستوى الأول: أحداث ومجريات الحياة الصوفية بشكل خاص والحياة العامة المحيطة بالثقافة الصوفية بشكل عام. والمستوى الثاني: مواقف الحياة اليومية لأتباع الطرق الصوفية.

العملية الثالثة: استعارة التراث الصوفي بين الطرق الصوفية:

وتعد استعارة التراث الصوفي بين الطرق الصوفية وبعضها أحد الركائز الأساسية التي تقوم عليها الطرق الصوفية وتستمد منها مقومات حياتها واستمراريتها؛ باعتبارها واحدة من عمليات إعادة إنتاج الثقافة الصوفية في الحاضر، والتي تتمثل في محاولات إضافة أوراد أو أذكار أو خلوات أو ممارسات صوفية - بالحذف أو الإضافة أو التعديل أو المزج - كأحد أشكال الاختلاف والتجديد من طريقة إلى طريقة أخرى على اختلاف مشرب وثقافة مؤسس الطريقة: شاذلية، أحمدية، جيلانية، رفاعية، دسوقية، برهامية، نقشبندية... إلخ.

وتنطوي عملية الإضافة على مزيج من الوعي والقصدية والاختيار من ناحية، والتلقائية من ناحية أخرى، وذلك فيما يتعلق بإمداد أساليب الحياة الصوفية الجارية بعناصر ثقافية جديدة. وتتجلى هذه العملية في محاولات استعارة العناصر الثقافية من فئات وطبقات اجتماعية ومناطق ثقافية أخرى. والاستعارة ما هي إلا تبني لبعض العناصر الثقافية - الصوفية - والتي تضاف إلى رصيد الجماعة المشترك من التراث الصوفي.

وهناك أربع آليات للاستعارة الثقافية - الصوفية بوجه خاص - وهى:

1 - المحاكاة الثقافية بين مختلف الفئات الاجتماعية التابعة للطرق الصوفية.

2 - التلقي الثقافي للمضامين الثقافية للرسائل الإعلامية الخاصة بالتصوف.

3 - التدين لاستعادة مجتمع صوفي - إسلامي - متخيل.
4 - الثقافة الصوفية ومدى تأثرها بثقافة العولمة.

العملية الرابعة: الإبداع في التراث الصوفي: وتعد عملية الإبداع في التراث الصوفي نتيجة ومحصلة لمظاهر التجديد والتحديث في الممارسات الصوفية اليومية والحياتية المرتبطة بثقافة وأنشطة الطريقة - الثقافية، الاجتماعية، الاقتصادية، الترفيهية... الخ، بوجه خاص؛ وبالثقافة الصوفية بوجه عام.

وفي الختام يمكن تلخيص أهم نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

1 - ينقسم المصطلح الصوفي إلى ظاهر له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة انزياحية رمزية مجردة. كما يخضع المصطلح ذاته لجدلية التأثر والتأثير على حد سواء؛ مما جعل لهذا الاصطلاح منابع داخلية وخارجية ومرجعيات متعددة. والتمكن منه مسلك ضروري وخطوة أساسية لفهم التجربة العرفانية والتعبير عنها.

2 - المتلقي الكفء هو الوريث الشرعي للنص، والنص هو ما يتشكل في فهمه ووعيه، ومن ثم فعملية القراءة البناءة هي عملية استكشاف وتحاور وتعارف وتحريك للإنتاجية والإبداع من خلال التفاعل التوليدي بين إمكانيات النص وقدرات القارئ ومعارفه.

3 - يؤدي المتلقي دورًا كبيرًا في تفعيل النص حينما يخلص العزم في تحديد السياق وفي استخلاص المعنى الذي يعود به إلى العالم المتحرك؛ وعليه تكون نقطة التمفصل بين سميولوجية القراءة وآليات التأويل منبثقة من السعي نحو تحديد المعنى وتحديد المرجعية.

4 - عملية التلقي هي في الأصل عمل مشترك يسهم فيه صاحب النص الصوفي - الرسالة - بخلاصة التجربة الصوفية التي عايشها، وتسهم فيه اللغة بدلالاتها الروحية الموحية لتجليات النص الصوفي، كما يسهم فيه المتلقي بخبرته وتجاربه الروحية وكفاءته التأويلية. فالعلاقة بين هذه المحاور تشبه بناءً هرميا، قمته النص الصوفي في لغته ومعطياته، وقاعدته المتلقي وهي علاقة قد لا تبدو واضحة وضوح الحس بهذا الشكل التنظيمي ولكنها علاقة ذهنية تفرض نفسها على المتلقي ناقدًا أو قارئا أو

مستمعا. وعليه فإن المُرسِلَ والمُتلقّي يكونان قائمَيْنِ في فعلِ الكتّابةِ ذاته قبل أن يتجسّدا في شخصيْن ملموسيْن وواقعيّين.

5 - يعتمد عنصر التجديد وإعادة الإنتاج أو التأويل على علاقة الأخذ والعطاء المستمرة بين الطرق الصوفية المشتركة في تراث شعبي قومي واحد، وهناك أيضا علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث الطرق الصوفية المتباينة. وهذا التداخل أو التفاعل هو الذي لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الطرق الصوفية، ويحولها جميعًا إلى خلايا متفاعلة في نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك في النهاية. فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفي مع ذلك الطابع العضوي للثقافة الصوفية، الذي يكفل لكل عضو تفرده وتميزه داخل طريقته الصوفية بشكل خاص، ولكن أيضًا تفاعله وتآزره مع سائر أعضاء الثقافة الصوفية بشكل عام.

6 - يتعذر في الوقت الحالي على كثيرين من أتباع الطريقة الصوفية بوصفهم متلقين لرسائل شيخ الطريقة النقشبندية (المرسل) فهم الرسائل التي تعتمد في نصوصها على المعرفة بأساليب وأسرار اللغة العربية، فضلاً عن أسرار اللغة الصوفية ومكنوناتها، كلغة يختلف فيها المعنى الظاهري عن المعنى الباطني الذي تثار حوله العديد من التساؤلات والإشكالات تارة، ويكتنفه الغموض والشك والقلق تارات أخرى. لذا فقد أصبح الخطاب الصوفي في صورته القديمة أقل تداولاً بين أتباع الطريقة الواحدة، حيث أصبحت نصوصه مفصولة عن الحاضر. مما استلزم معه تغيير صيغة الخطاب الصوفي لتصبح لغة سهلة في ثوب عصري يتفق وثقافة أتباع الطريقة العامة حول التصوف وحب الشيخ والطريق وغيرها من المصطلحات الصوفية ذائعة الانتشار.

الهوامش:

1 - محمد غلاب: التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، (د.ت)، ص 38.

2 - شريف هزاع شريف: إشكالية المنهج وتأويل النص الصوفي.

shareef.elaphblog.com

3 - محمد رضا المظفر: المنطق، بغداد 1982م، ص 37.
4 - محمد الجوهري: المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد، مجلة الثقافة الشعبية، ع4، البحرين 2011م.
5 - مروان العطية: معجم المعاني الجامع، Pdf.
6 - مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، 1989م، مجلد 1، ص 30.
7 - قصي مجدي سليم: التأويل وتطور مفهومه في النص الديني والأدبي.
http://www.almolltaqa.com
8 - ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر، ط1، 1410هـ-1990م، ص 131.
9 - يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتّاب، ط2، تونس 1980م، ص 126.
10 - محمد أمين بن فتح الله زاده الكردي: تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، تحقيق نجم الدين أمين الكردي، مطبعة الصباح، دمشق 1991م، ص 539.
11 - عبد المجيد بن محمّد الخانيّ: الحدائق الوردية في حقائق أجلاّء النقشبنديّة، تصحيح عبد الرزاق عبد الله، دار أراس، أربيل 2002م، ج2، ص 310.
12 - المرجع نفسه، ص 129.
13 - محمد بن عبد الله الخالدي: البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية النقشبندية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت 2003م، ص 35.
14 - نفسه.
15 - نقلاً من موقع الطريقة النقشبندية في شبكة الأنترنت.
16 - Kasım Kufralı: Nakşibendiliğin Kuruluşu Ve Yayılışı (Introduction) Turkiyat Enst, N° 337, Istanbul 1949.
17 - عدها أصحاب الطريقة كرامة للشيخ جودة النقشبندي.
18 - مُرْسِلٌ: (اسم) اسم فاعل من أرسلَ/أرسلَ بمُرْسِلُ الخِطَابِ: بَاعِثُهُ وهو عمل متكرِّر يتحكّم بالمُدخَلات والمُخرَجات التي تدخل في نظام التَّشغيل. معجم المعاني الجامع.
19 - محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، البابي الحلبي، القاهرة 1946م، ج1، ص 68.
20 - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ضبط أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1999م، ج2، ص 661.
21 - أبو القاسم عبد الكريم ابن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيريّ النيسابوري: الرسالة

القشيريّة، ط2، القاهرة 1959م، ص 274.

22 - الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة د. أمين عبد المجيد بدوي، مكتبة الإسكندرية، 1974م، ص 516.

23 - المَتَلَقِّي هو مَنْ يَتلَقَّى الشَّيْءَ، مُسْتَقْبِلٍ، المعجم الغني.

24 - عبد المجيد بن محمّد الخانيّ: الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبنديّة، ص 181.

25 - محمد الحجيري: تحليل الخطاب الصوفي، هامش التأويل وتجديد المركز، موقع معابر.

26 - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، دار الهادي، 2006، ص 129.

27 - أندريه لالاند: الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت-باريس، م3، ص 1399.

References:

1 - Al-Hajwirī: Kashf al-maḥjūb: Maktabat al-Iskandariyya, Alexandria 1974.

2 - Al-Jawharī, Muḥammad: Al-manhaj fī dirāsat al-muʻtaqadāt wa al-ʻādāt wa at-taqālid, Majallat al-Thaqāfa al-Shaʻbiyya, Issue 4, Bahrein 2011.

3 - Al-Khālidī, Muḥammad ibn ʻAbdallah: Al-bahja as-sunniyya fī adāb at-ṭarīqa al-ʻAliyya al-Khālidiyya al-Naqshbandiyya, edited by Aḥmed Farīd al-Mazīdī, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 2003.

4 - Al-Khānī, ʻAbd al-Majīd: Al-ḥadā'iq al-wardiya fī ḥaqā'iq ajillā' al-Naqshbandiyya, Dār Arās, Erbil 2002.

5 - Al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā: Al-manṭiq, Baghdad 1982.

6 - Al-Qushayrī, ʻAbd al-Karīm: Al-risāla al-Qushayriyya, 2nd ed., Cairo 1959.

7 - Al-Ṣaddīq, Yūsuf: Al-mafāhīm wa al-alfāẓ fī al-falsafa al-ḥadītha, Al-Dār al-ʻArabiyya li al-Kitāb, 2nd ed., Tunis 1980.

8 - Ghallāb, Muḥammad: At-taṣawwuf al-muqāran, Maktabat Nahḍat Miṣr, Cairo.

9 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Al-futūḥāt al-makkiyya, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1999.

10 - Ibn ʻArabī, Muḥyī al-Dīn: Fuṣūṣ al-ḥikam, edited by Abū al-ʻAlā ʻAfīfī, Al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1946.

11 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār al-Fikr, 1st ed., Beirut 1990.

12 - Jūda, Nājī Ḥussein: Al-maʻrifa as-ṣūfiyya, Dār al-Hādī, Beirut 2006.

13 - Kufralī, Kasım: Nakşibendiliğin kuruluşu ve yayılışı, (The Foundation and Spread of Naqshbandi), Turkiyat Enst, N° 337, Istanbul 1949.

14 - Lalande, André: Al-mawsūʻa al-falsafiyya, (Vocabulaire technique et critique de la philosophie), Editions Oueidat, 2nd ed., Beyrouth-Paris 2001.
15 - Zadeh al-Kurdī, M. Amīn: Tanwīr al-qulūb fī muʻamalat ʻallām al-ghuyūb, edited by Najm al-Dīn A. al-Kurdī, Maṭbaʻat al-Ṣabāḥ, Damascus 1991.

مجلة حوليات التراث، العدد 16، 2016، ص 177 - 191
ISSN 1112-5020

الاشتقاق الدلالي في الفكر اللغوي العربي

ربيعة سنوسي
المركز الجامعي غليزان، الجزائر

الملخص:

تنمو اللغة وتتطور وتزداد مفرداتها كلّ يوم، فهي في نمو مطرد وثروتها في ازدياد مستمر وهذا بفعل عوامل عديدة منها الاشتقاق، الذي تنّبه له اللغويون العرب منذ القديم، وبحثوا في أنواعه، واختلفوا حولها. فقد يكون لفظيا يهتم بالصيغ الصرفية وما تضفيه من دلالات على مشتقاتها، وقد يكون دلاليا تتولد فيه لفظة جديدة المعنى من لفظة أخرى، مع تناسبهما في المعنى وتماثلهما في الحروف الأصلية، وما يميّز هذا الأخير عن سابقه، الربط الاشتقاقي الشامل بمعنى محوري عام، أي ربط استعمالات المادة بمعنى عام تدور عليه وترجع إليه. وهذا المعنى العام هو المعنى الأصلي أي الأوّل للمادة. والهدف من خلال هذا المقال تتبع هذه الفكرة في التراث اللغوي العربي، وكيف تناولها اللغويون العرب القدامى، ولفت انتباه الدارسين والباحثين لها، نظرا لأهميتها في المحافظة على اللغة العربية ورقّيها.

الكلمات الدالة:

الاشتقاق، الدلالة، الفكر اللغوي، التراث، الربط الاشتقاقي.

The semantic derivation in Arabic linguistic thought

Rabia Senouci
University Center of Relizane, Algeria

Abstract:

The language grows and develops and its vocabulary increases every day, as it is in a steady growth and its wealth is constantly increasing and this is due to many factors, including the derivation, which Arab linguists have warned about since ancient times, and they discussed its types and disagreed about it. It may be a verbal concern with the morphological formulas and the connotations they give to their derivatives, and it may be semantic in which a new word generates the meaning from another word, with their proportionality in meaning and their similarity in the original letters, and what distinguishes the latter from

تاريخ النشر: 2016/9/15
rabia.senouci@cu-relizane.dz

its predecessor, the comprehensive etymological link in a general axial meaning, i.e. link the uses of the substance in a general sense revolve around it and refer to it. This general meaning is the original meaning of the material. The goal through this article is to follow this idea in the Arab linguistic heritage, and how the ancient Arab linguists addressed it, and drew the attention of scholars and researchers to it, given its importance in preserving the Arabic language and its advancement.

Keywords:

derivation, significance, linguistic thought, heritage, derivative linkage.

إنّ اللغة كالكائن الحي وجودها شبيه بوجود الإنسان، فهو لم يوجد دفعة واحدة وإنّما وجد آدم - عليه السلام - ثم حواء، ثم بنوهم، واستمر نمو البشرية كل يوم. اللّغة العربية كذلك لم تنشأ دفعة واحدة، وهذا ما أشار إليه ابن جني حيث قال: "كيف تصرّفت الحال وعلى أي الأمر كان ابتداؤها، فإنّها لا بد أن يكون وقع في أوّل الأمر بعضها، ثم احتيج فيما بعد إلى الزيادة عليه الحضور الداعي إليه فزيد فيها شيئا فشيئا"(1).

فاللّغة العربية في نمو وألفاظها في زيادة مستمرة وأهم خاصية ضمنت لها البقاء هي الاشتقاق، فهو يسمح لها بالتجدّد ومسايرة تطورات الحياة لذا كان "من مزايا لغة العرب التي انفردت بها"(2)، وهو لغةً، لفظ مأخوذ من مادة (ش ق ق) والتي معانيها: "الشق: الصدّع"(3)، وهو ما عبّر عنه صاحب المقاييس بقوله: "الشين، والقاف أصل واحد صحيح يدلّ على انصداع في الشيء"(4)، كما يحمل معنى النصف فـ"الشّق بالكسر: نصف الشيء"(5)، و"الاشتقاق أخذ شق الشيء والأخذ في الكلام... وأخذ الكلمة من الكلمة"(6).

أما في الاصطلاح، فالاشتقاق مصطلح معروف منذ القديم عرّفه الكثير من اللغويين قديما وحديثا من بينهم الزجاجي (ت 337هـ) إذ يقول: "معنى الاشتقاق أن يوضع شيء مستأنفا على أصل سابق له"(7). أمّا ابن جني (ت 392هـ) فيقول عن معنى الاشتقاق "أن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقراه،

فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه"(8).

أمّا من المحدثين فعرّفه صبحي صالح بقوله: "توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"(9)، كما عرّفه د. حسن جبل فقال: "الاشتقاق هو استحداث كلمة أخذاً من كلمة أخرى، للتعبير بها عن معنى جديد يناسب المعنى الحرفي للكلمة المأخوذ منها، أو عن معنى قالبي جديد للمعنى الحرفي مع التماثل بين الكلمتين في أحرفهما الأصلية وترتيبها فيهما"(10).

ولا بد لصحة الاشتقاق بين لفظين أو أكثر من توافر عناصر ثلاثة وهي: الاشتراك في عدد من الحروف وهي في اللغة العربية ثلاثة... أن تكون هذه الحروف مرتبة ترتيباً واحدا في هذه الألفاظ، أن يكون بين هذه الألفاظ قدر مشترك من المعنى ولو على تقدير الأصل(11).

1 - أنواع الاشتقاق:

قسّم اللغويون الاشتقاق إلى أنواع نجملها في:

أ - الاشتقاق الصغير: ويسمّى أيضا الأصغر، عرّفه ابن جني بقوله: "فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلا من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فإنّك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه نحو سَلِمَ ويَسْلَمُ، وسَالِم، وسَلْمَانْ، وسَلْمَى، والسَّلاَمَة، والسَّلِيمِ: اللَّدِيغِ، أطلق عليه تفاؤلا بالسلامة. وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته، وبقية الأصول غيره"(12).

ب - الاشتقاق الكبير: ويسمّى (الأكبر) أيضا، ويعرّفه ابن جني بقوله: "الاشتقاق الأكبر فهو أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رد بلطف الصيغة والتأويل إليه كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد"(13).

ومن الأمثلة التي أوردها عن الاشتقاق الكبير قوله: "فمن ذلك تقليب

(ج ب ر) فهي - أين وقعت - للقوّة والشدّة منها (جبرت العظم، والفقير) إذا قوّيتهما وشددْت منهما، والجَبْرُ: المَلِكُ لقوّته وتقويته لغيره ومنها (رجل مجرِّب) إذا جَرَّسَتْهُ الأمور ونجذَتْهُ، فقويت مُنَّتُهُ، واشتدت شكيمته ومنه الجراب لأنه يحفظ ما فيه، وإذا حفظ الشيء وروعى اشتدّ وقوى، وإذا أُغْفِلَ وأُهْمِلَ تساقط ورَذِيَ"[14].

ج - الاشتقاق الأكبر: ويسميّ الإبدال أيضاً، وتحت هذا الاصطلاح عرّفه عبد القادر المغربي بقوله: "وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المعنى والمخرج نحو نعق ونهق، المعنى متقارب: إذ هو في كل منهما الصوت المكروه والممقوت وليس بينهما تناسب في اللفظ لأنّ في كل من الكلمتين حرفا لا يوجد نظيره في الكلمة الأخرى، غير أنّ الحرفين اللذين اختلفا فيهما أعني العين والهاء متناسبان في المخرج فإنّ مخرجهما الحلق. ولذلك سمّي هذا الضرب اشتقاقا أكبر أي أبعد عن الاشتقاق الصغير من أخيهما الثالث المسمّى بالكبير"[15].

د - الاشتقاق الكبّار: ويسمّى النحت، عرّفه ابن فارس (ت 395هـ) في مؤلفه "المقاييس" بقوله: "ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم حيعل الرجل، إذا قال حيَّ عَلى"، ويضيف ابن فارس أنّ هذا مذهبه "في أنّ الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت مثل قول العرب للرجل الشديد (ضَبْطَر) من (ضَبَطَ) و(ضَبَرَ) وفي قولهم: (صهصاق) إنّه من (صهل) و(صلق) وفي (الصِّلْدِمْ) إنّه من (الصَّلْدُ) و(الصدْم)"[16].

هناك من لا يقرّ بأنّ الأنواع المذكورة سابقا تدخل ضمن الاشتقاق، فحسن جبل مثلا، يقول: "إنّ موقفنا هو أنّنا لا نعترف إلاّ بما سمّي الاشتقاق الصغير أو الأصغر... لأنّه الذي يتحقق فيه مفهوم الاشتقاق، ولأنّ إدخال الأنواع الأخرى ضمن الاشتقاق ليس له أساس علمي، بل هو خلط ينافي العلم، لأنّ الاشتقاق خصيصة محورية تمّس كلّ كلم العربية"[17].

كما يرى أنّ التّقسيم لا ينصب إلاّ على الاشتقاق الصغير، فهو إما لفظي

وإما دلالي. فالاشتقاق اللفظي هو ما تكون ثمرته لفظية فقط، تمثل في إنشاء صيغة جديدة توجه المعنى الحرفي للمأخذ[18]، فهذا النوع من الاشتقاق يهتم بالصيغ الصرفية وما تضفيه من دلالات على مشتقاتها، لكن الاشتقاق يدرس أيضا "في ظلال دلالته الوضعية على أنه توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"[19]. وهذا ما يسمى بالاشتقاق الدلالي وهو محور الدراسة.

فالاشتقاق الدلالي تكون ثمرته دلالية إذ يتمّ استحداث كلمة جديدة المعنى من كلمة أخرى (أو كشف الربط الاشتقاقي بين كلمتين أو أكثر) مع تناسب الكلمتين في المعنى، وتماثلها في الحروف الأصلية ومواقعها في الحالتين، والمقصود بجدة المعنى كونه ليس هو المعنى الحرفي ذاته للمأخذ... وإنّما هو جديد أي مختلف عن المعنى الحرفي للمأخذ ولو اختلاف بسيط، فالكلمة الجديدة ذات دلالة جديدة مستمدة من معنى المأخذ كما نقول: ابتسر الرجل حاجته، أي، طلبها قبل أوانها أو قبل استحقاقها، أخذا من البسر وهو البلح الغض الذي لم ينضج[20].

2 - الاشتقاق الدلالي في الفكر اللغوي العربي:

إنّ فكرة وجود اشتقاق دلالي لكل مادة من مواد اللغة العربية، فكرة تنّبه لها اللغويون العرب القدامى، ومفادها وجود دلالة أصل ترجع إليها استعمالات المادة اللغوية، هذه الدلالة بدورها تتفرّع منها دلالات أخرى تصبح أصلا تنتظم تحته استعمالات أخرى، ويمكن تتبع هذه الفكرة في التراث اللغوي العربي من ناحيتين: تطبيقية وأخرى نظرية.

أما من الناحية التطبيقية، فقد عالج بعض اللغويين العرب دلالات استعمالات بعض المواد اللغوية، إمّا بالنص على الدلالة الأصل للمادة اللغوية وشرح استعمالاتها أو شرح استعمالات المادة شرحا يوحي بدلالتها الأصل.

أ - ينص اللغوي على الدلالة الأصل للمادة اللغوية ثم يعالج استعمالاتها وفقا لتلك الدلالة أو يعالج استعمالات المادة ثم يقدم دلالتها الأصل، ومن أمثلة ذلك: قول

ابن قتيبة (ت 276هـ): "(الحرج)، أصله الضيق ومن الضيق، الشك، كقوله تعالى: "فَلاَ يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ"[21] أي الشك، لأنّ الشاك في الشيء يضيق صدرا به. ومن الحرج، الإثم، قال تعالى: "لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ"[22] أي إثم... وأمّا الضيق بعينه فقوله: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٌ"[23] أي ضيق... ومنه الحرجة وهي: الشجر الملتف"[24].

فقد حدّد ابن قتيبة الدلالة الأصل للمادة (حرج) بالنص وهي: "الضيق" ثم شرح بعض استعمالاتها وما تفرّع عنها من دلالات، فوفقا لما ذكره فإنّ: الشك دلالة متفرّعة من الضيق، حيث أنّ الشاك في الشيء يضيق صدرا به، ومما تفرّع عن الضيق أيضا الإثم، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: (ليس على الأعمى حرج) حيث أنّ المقصود بالحرج هو الإثم؛ ومنه فإنّ مادة (حرج) لها دلالة أصل تفرّعت منها دلالات أخرى: الشك، الإثم.

وقول كراع النمل (ت 310هـ): "والوقع أصله الأثر، يقال وَقَعْتُ الحديدة وَقْعاً: إذا ضَرَبْتَهَا بالمِيْقَعَة وهي المِطْرَقَةُ، ومنه قيل طريق مُوَقَّعٌ: مُذَلَّلٌ مُوطَؤٌ، ومنه وَقْعَةُ القتال لآثار الناس بها وآثار الدم، والوِقاع: القتال، وكذلك وقيعة الطائر ومَوْقِعَتُهُ، حيث يقع. سُمِيّ بذلك لما فيه من أثر ذَرْقِه، ووقوع الإنسان بالمكان: أَثَرُهُ به، ويقال وَقِعَتْ بالمكان وَقْعَةً خفيفة ويقال بعيرٌ مُوَقَّعٌ وكذلك كلّ ذي حافر، إذا برأت دَبَرَتُهُ ونبت عليها وَبَرٌ أو شَعرٌ يخاف اللّون الأوّل، ومنه التوقيع في الكتاب تفعيل منه، لأنه يخالف الكلام الأوّل، ومنه الوقيعة في الناس، إنّما هو أن يذكرهم بما ليس فيهم، ويقال كويته وقاع وهي كيّة في الرأس سمّيت بذلك لأثر الكيّ ويقال هذا شيء له وقع، أي أثر باق، وقد حسن موقعه مني، أي أثره"[25].

حيث وقف كراع النّمل على الدّلالة الأصل لمادة (وقع) وهي الأثر، ثم قام بمعالجة إحدى عشر من استعمالاتها، وهي جميعا تدخل ضمن هذه الدلالة الأصل، وذلك بإرجاعها جميعا إلى هذه الدلالة (الأثر)، فكل الاستعمالات المذكورة تحمل معنى الأثر فمثلا: وقعت الحديدة إذا ضربتها بالمطرقة وذلك للأثر

الذي يتركه الضرب، وقعة القتال، بما يحدثه الناس من آثار كآثار الدم، وهذا يفسّر وجود الاشتقاق الدلالي لهذه المادة.

وقول ابن فارس: "(حدم) الحاء والدال والميم أصل واحد، وهو اشتداد الحر، يقال احتدم النهار: اشتدّ حرُهُ، واحتدم الحرّ واحتدمت النار، والنار حدمة، وهو شدّتها، ويقال صوت التهابها، قال الخليل: أحدمت الشمس (الشيء) فاحتدم، واحتدم صدره غيظا، فأمّا احتدم الدم فقال قوم: اشتدّت حمرته حتى يسود، والصحيح أن يشتد حرّه"(26).

فقد أعطى ابن فارس الدلالة الأصل لمادة (حدم) وهي "اشتداد الحر" ثم عالج بعض استعمالاتها التي تدخل ضمنها مثل احتدام النهار أي اشتداد الحر، واحتدام النار أيضا شدة حرّها... وغيرها من الاستعمالات التي انحدرت من المعنى الأصل.

ويقول الأصفهاني (ت 502هـ): "أصل (الجلب) سَوْقُ الشيء يقال: جلبت جلبا... وأجلبت عليه صحت عليه بقهر... والجلب النهي عنه في قوله (لا جلب)... والجلبة قشرة تعلو الجرح وأجلب فيه والجلب سحابة رقيقة تشبه الجلبة والجلاليب القُمُصُ والخمُرُ الواحد جلباب"(27)، حيث ذكر الأصفهاني الدلالة الأصل لمادة (جلب) وهي "سوق الشيء" ثم ذكر بعض استعمالاتها وما تفرّع عنها من دلالات أخرى.

أمّا الصاغاني (ت 650هـ)، فوجدناه يعالج استعمالات المادة اللغوية ثمّ في الأخير يحدّد الدلالة الأصل التي تعود إليها، من ذلك قوله: "(دنأ): الدَّنيء: الخسيس من الرجال الدُون ودَنَأَ الرجل يَدْنأُ: صار دنِيء لا خير فيه، وإنّه لدانِيءٌ خبيث ما كان دنيئا ولقد دَنَأَ، ودَنُوءَ أيضا دُنُوءَةً ودَنَاءَةً: سفل في فعله ومجن. والدنيئة: النقيصةُ والدَنَأُ: الحَدَبُ، والأَدْنأُ: الأَحْدَبُ، ويقال: نفس فلان تتدنأُهُ أي تحمله على الدناءة، والتركيب يدلّ على القرب"(28).

لقد أعطى "الصاغاني" بعض استعمالات المادة (دنأ) وما تفرّع عنها من دلالات، ثم حدد الدلالة الأصل لهذه المادة اللغوية وهي: القرب.

ب - يقوم اللغوي بشرح استعمالات المادة اللغوية شرحا يوحي بالأصل الاشتقاقي للمادة التي تفرّعت منها الدلالات الأخرى من أمثلة ذلك: يقول أبو زيد الأنصاري (ت 215هـ): "والمكفور المغطى، يقول قد بعد عهد هذه الدار بالأنيس على رمادها ومن هذا سمي الكافر كافرا لأنّه يغطي على قلبه ويقال لليل كافر من هذا وهو كثير"[29].

فشرح أبو زيد لاستعمالات المادة (غفر) يوحي بالدلالة الأصل لها وهي الستر والتغطية[30]، كتغطية رماد الدار، وتغطية الكافر على قلبه، والليل الذي يغطي ويحجب عنا النور ويستر ما نقوم به.

وقول أبي عبيد (ت 224هـ): شارحا قوله (صلى الله عليه وسلم): "أنّه مر هو وأصحابه وهم محرمون بظبي حاقف في ظل شجرة فقال: يا فلان! قف هاهنا حتى يمرّ الناس لا يربه أحد بشيء"[31]، فشرح كلمة حاقف بقوله: "قوله حاقف: يعني الذي انحنى وثنى في نومه، ولهذا قيل للرمل إذا كان منحنيا حقق، وجمعه أحقاف، ويقال في قول الله تبارك وتعالى: "إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالأَحْقَاف"[32]، إنّما سمّيت منازلهم بهذا، لأنّها كانت بالرمال. وأمّا في بعض التفسير في قوله سبحانه (بالأحقاف) قال: بالأرض وأمّا المعروف في كلام العرب، فما أخبرتك... ومنه يقال للشيء إذا انحنى: قد اِحْقَوْقَفَ"[33]، فهذا الشرح لاستعمالات مادة (حقف) يوحي بدلالتها الأصل وهي "ميل الشيء وانحنائه"[34].

وقال ابن السكيت (ت 244هـ): "ويقال فلان طب بكذا وكذا، أي عالم به، وفحل طب، إذا كان حاذقا بالضِّراب. والطب، السحر، يقال رجل مطبوب أي مسحور"[35]، إنّ شرح ابن السكيت لاستعمالات مادة (طب) يوحي بدلالتها الأصل، وهي "العلم بالشيء"[36] وما تفرّع عنها من دلالات كقوله: الطب السحر، أي العلم بالسحر ومنه أطلق على الرجل المسحور المطبوب.

وقول الرازي (ت 322هـ): "ومن صفاته عزّ وجل (الباعث)... والباعث في كلام العرب المثير المنهض، يقال بعثت البعير أي أثرته وأنهضته من مبركه... وكذلك بعثت الرجل، أي أثرته من مكانه الذي تمكن فيه أو اضطجع

فيه... فقيل لله عز وجل باعث، كأنّه تبارك وتعالى يبعث الخلائق بعد الموت، أي يثيرهم من القبور وينهضهم من مضاجعهم... وقيل ليوم القيامة "يوم البعث" لأنّ الخلائق يبعثون فيه، أي يثارون من قبورهم وينهضون... ويكون الباعث أيضا مأخوذا من بعث الأنبياء والرسل إلى الناس، أي أثارهم من بينهم بالرسالة وأنهضهم لذلك"(37).

إنّ المتأمّل في الشرح الذي قدّمه الرازي لاستعمالات مادة (بعث) في حين تناوله لصفة من صفات الله عز وجلّ وهي "الباعث"، يتضح أنّ الدلالة الأصل لهذه المادة اللغوية هي "الإثارة والإنهاض" حيث أنّه ربط بين استعمالات هذه المادة وردّها كلها إلى هذه الدلالة الأصل(38)، وهي إثارة الشيء وإنهاضه ومنها بعث الخلق ويوم البعث، وبعث الأنبياء والرسل، وهذا دليل على وجود الاشتقاق الدلالي للمواد اللغوية.

أما الناحية النظرية، فتتمثّل في إقرار بعض اللغويين القدامى - نصا - بوجود اشتقاق دلالي لمواد اللغة العربية؛ أي دلالة أصل تتفرع منها دلالات أخرى على مرّ الأزمان، إلاّ أنّ ذلك نادر وقليل في التراث اللغوي العربي ومنه: ما أورده أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت 370هـ) في "تهذيب اللغة" أثناء شرحه لاستعمالات مادة (كتب)، قولا لشمر بن حمدويه (ت 255هـ) يوحي بوجود الاشتقاق الدلالي حيث قال: "كل ما ذكر أبو زيد في الكتب: قريب بعضه من بعض، وإنّما هو جمعك بين الشيئين"(39) فهو يصرّح بأنّ استعمالات (كتب) التي ذكرها أبو زيد تنطوي ضمن دلالة أصل وهي الجمع بين شيئين.

وقول المبرد (ت 286هـ): "كلام العرب إذا تقاربت ألفاظه فبعضه آخذ برقاب بعض"، فالمبرد يصرّح بوجود ترابط بين استعمالات كل المواد اللغوية، وهو منطلق فكرة الاشتقاق الدلالي.

ونجد الزجاجي (ت 340هـ) يصرّح من ذلك بوضوح أكبر أثناء حديثه عن اشتقاق اسم الله تعالى (الحكيم)، فبعدما أورد بعض استعمالات (حكم) وبين أنّ اشتقاقها جميعا من "حكمة اللجام وهي الحديدة التي تمنع الفرس وترده

إلى مقصد الراكب"[40].

بيّن أنّ كل مواد اللغة العربية لها دلالة أصلية، ثم تتسّع فتتفرّع عن ذلك دلالات أخرى مقاربة لهذه الدلالة الأصل، حيث قال: "وكذلك سائر ما يتشعّب من هذا إنّما أصله هذا ثم يتسّع ويستعمل في مقاربه ومجانسه، وكذلك أكثر كلام العرب إنّما له أصل منه تشعبه ثم يستعمل في أشياء كثيرة مقاربة له ومجانسة"[41].

3 - وسائل الانتقال في الاشتقاق الدلالي:

تنتقل اللغة بواسطة الاستعمال عبر الأجيال فتكتسب دلالات جديدة و"في انتقالها تؤثر وتتأثر فتموت ألفاظ وتحيا أخرى، وتضيق ألفاظ وتتسع أخرى بدلالاتها، فاللغة لم تخلق لتوضع في بطون الكتب المقفلة، ولا في خزائن العرض وإنّما للاستعمال، يعرضها لعدة مظاهر"[42]. وقد تناول السابقون من علماء العربية هذه المظاهر ووسائل انتقال دلالة الألفاظ، ومنهم: السيوطي الذي عقد في كتابه المزهر فصلا للفظ العام الذي خص في الاستعمال[43] وفصلا آخر للخاص الذي استعمل عاما[44]، وأهم هذه الآليات: التعميم والتخصيص وانتقال الدلالة.

أما تعميم الدلالة فيكون "بتوسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعمّ وأشمل"[45]، عقد له ابن فارس بابا في كتابه الصاحبي في فقه اللغة سماه "باب القول في أصول أسماء قيس عليها وألحق بها غيرها"[46] حيث قال: "كان (الأصمعي) يقول: أصل (الورد) إتيان الماء. ثم صار إتيان كل شيء وردا، و(القرب) طلب الماء. ثم صار يقال ذلك لكل طلب"[47]، ومن الأمثلة أيضا لفظة (الوغى) وهي الصوت واختلاط الأصوات في الحرب، ثم كثر استعمالها فصارت الحرب وغى[48].

وقد تنتقل الدلالة أيضا بمرور الزمن عن طريق التخصيص، يسمّيه السيوطي "العام المخصوص"، ويعرّفه بأنه "ما وضع في الأصل عاما ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده"[49]، وأورد عدة أمثلة لابن دريد أهمّها لفظة (الحج) والتي أصلها قصدك الشيء ثم خص بقصد البيت[50] ولفظ (السبت) "فإنّه في

اللغة الدهر، ثم خص في الاستعمال لغة بأحد أيام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر"[51].

ثمّ انتقال الدلالة عن طريق المشابهة والمجاورة، لقد عقد ابن فارس في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" بابا سماه "باب الأسماء التي تسمى بها الأشخاص على المجاورة والسبب" فقال: "قال علماؤنا: العرب تسمّي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاورا له أو كان منه سبب، وذلك قولهم (التيمم) لمسح الوجه من الصعيد، وإنّما التيّمم الطلب والقصد... ومن ذلك تسميتهم السحاب "سماء" والمطر "سماء"... سمو النبت سماء"[52].

إذن فاكتساب الألفاظ لدلالات جديدة لا يكون فقط عن طريق التعميم والتخصيص، بل أيضا بانتقال الدلالة من المعنى الأصلي للفظ إلى معنى مشابه له أو قريب منه أو بينه مناسبة معينة[53]، وبالتالي فإنّ "الدلالة فيه تنتقل من مجال إلى آخر، وهي لا تنكمش فيتضاءل المحيط الذي تتحرك فيه بعد اتساع وعموم، ولا يتحول مجالها كذلك من ضيق وخصوصية إلى تعميم وشمول لما ليس لها من قبل"[54]. ومن أمثلة ذلك لفظه (الراووق)، وهي الخرقة التي توضع على فم المصفاة يصفى بها ثم كثر استعمالها حتى سميت الباطية[55] وهي إناء الخمر راووقا وقد أشار الجوهري إلى هذا الانتقال بقوله: "والراووق: المصفاة، وربما سموا الباطية راووقا"[56].

الهوامش:

1 - ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج2، ص 28.

2 - عبد القادر بن مصطفى المغربي: الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال بالفجالة، مصر 1908، ص 13.

3 - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج26، ص 2300.

4 - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط2، ج3، ص 170.

5 - الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، باب (القاف)، ج4، ص 1502.

6 - الفيروز أبادي: القاموس المحيط، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، باب (القاف)، فصل (الشين)، ج3، ص 243.
7 - الزجاجي: اشتقاق أسماء الله، تحقيق عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، ط2، 1986م، ص 283.
8 - ابن جني: الخصائص، ج2، ص 134.
9 - صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، ط16، بيروت 2004، ص 174.
10 - محمد حسن جبل: علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة 2006م، ص 10.
11 - ينظر، محمد مبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، ط2، بيروت 2004م، ص 78-79.
12 - ابن جني: الخصائص، ج2، ص 134.
13 - نفسه.
14 - المصدر نفسه، ج2، ص 135.
15 - عبد القادر بن مصطفى المغربي: الاشتقاق والتعريب، ص 18.
16 - أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة 1328هـ-1910م، ص 227.
17 - محمد حسن جبل: علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا، ص 41.
18 - المصدر نفسه، ص 42.
19 - صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ص 174.
20 - ينظر، محمد حسن جبل: علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا، ص 43-63.
21 - الأعراف، الآية 2.
22 - النور، الآية 61.
23 - الحج، الآية 78.
24 - ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، 1973، ص 484. ينظر، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج2، ص 34.
25 - كراع النمل: المنتخب من غريب كلام العرب، تحقيق محمد بن أحمد العمري، جامعة أم القرى، ط1، المملكة العربية السعودية، 1409هـ-1989م، ج2، ص 663-664.
26 - ابن فارس: المصدر السابق، ج2، ص 34.

27 - الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص 95.
28 - الصغاني: العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق قير محمد حسن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ط1، بغداد 1398هـ-1978م، ج1، ص 56-57.
29 - أبو زيد الأنصاري: النوادر في اللغة، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، ط1، 1981م، ص 573.
30 - ينظر، ابن فارس: المصدر السابق، ج5، ص 191.
31 - أبو عبيد القاسم بن سلام الهروني: غريب الحديث، تحقيق حسين محمد شرف، مراجعة عبد السلام هارون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1984م، ج1، ص 410.
32 - الأحقاف، الآية 21.
33 - أبو عبيد: غريب الحديث، ج12، ص 411.
34 - ينظر، ابن فارس: المصدر السابق، ج2، ص 90.
35 - ابن السكيت: إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، ط4، القاهرة، ص 13.
36 - ينظر، ابن فارس: المصدر السابق، ج3، ص 407.
37 - الرازي: كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحرازي، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ط1، صنعاء 1415هـ-1994، ص 291-292.
38 - ينظر، ابن فارس: المصدر السابق، ج1، ص 266.
39 - الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق علي حسن هلالي، مراجعة محمد علي النجار، مطابع سجل العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ج10، ص 150.
40 - الزجاجي: اشتقاق الأسماء، ص 61-62.
41 - المصدر نفسه، ص 61.
42 - الرديني: فصول في علم اللغة العام، دار الهدى، عين مليلة، ص 226.
43 - ينظر، السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، ط3، القاهرة، ج1، ص 247.
44 - ينظر، المصدر نفسه، ج1، ص 429.
45 - محمد مبارك: فقه اللغة، ص 218.
46 - أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 64.

47 - نفسه.

48 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، ج9، ص 778.

49 - السيوطي: المزهر، ج1، ص 427.

50 - نفسه.

51 - نفسه.

52 - أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 63.

53 - ينظر، محمد مبارك: المرجع السابق، ص 220.

54 - فايز الداية: علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دار الفكر، ط2، دمشق 1996، ص 314.

55 - ينظر، ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 306.

56 - الجوهري: الصحاح، ج4، ص 1486.

References:

1 - Al-Ansārī, Abū Zayd: An-nawādir fī al-lugha, edited by Muḥammad ʻAbd al-Qādir Aḥmad, Dār al-Shurūq, 1st ed., Beirut 1981.

2 - Al-Azharī: Tahdhīb al-lugha, edited by A. Hilalī, Al-Dār al-Miṣriyya, Cairo.

3 - Al-Dāya, Fāyiz: ʻIlm ad-dalāla al-ʻarabī an-naẓariyya wa at-taṭbīq, Dār al-Fikr, 2nd ed., Damascus 1996.

4 - Al-firuzabadī: Al-qāmūs al-muḥīṭ, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo.

5 - Al-Isfahānī: Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān, edited by Muḥammad Sayyid Kilānī, Dār al-Maʻrifa, Beirut.

6 - Al-Jawharī: As-ṣiḥāḥ tāj al-lugha wa ṣiḥāḥ al-ʻarabiyya, edited by Aḥmad ʻAbd al-Ghafūr ʻAṭṭār, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 4th ed., Beirut.

7 - Al-Maghribī, ʻAbd al-Qādir ibn Muṣṭafā: Al-ishtiqāq wa at-taʻrīb, Maṭbaʻat al-Hilāl, Cairo 1908.

8 - Al-Naml, Krāʻ: Al-muntakhab min gharīb kalām al-ʻArab, edited by Muḥammad al-ʻUmarī, 'Umm al-Qura University, Makka 1989.

9 - Al-Radīnī: Fuṣūl fī ʻilm al-lugha, Dār al-Huda, Ain M'lila.

10 - Al-Rāzī: Kitāb az-zīnah fī al-kalimāt al-islāmiyya al-ʻarabiyya, edited by Ḥussein al-Ḥarrāzī, Yemeni Studies and Research Center, 1st ed., Sanaʻa 1994.

11 - Al-Ṣaghānī: Al-ʻubāb az-zākhir wa al-lubāb al-fākhir, edited by Qīr Muḥammad Ḥassan, Iraqi Academy of Sciences Press, 1st ed., Baghdad 1978.

12 - Al-Ṣālih, Ṣubḥī: Dirāsāt fī fiqh al-lugha, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 16th ed.,

Beirut 2004.

13 - Al-Suyūṭī: Al-Muzhir fī ʻulūm al-lugha wa anwāʻiha, edited by Muḥammad Jād al-Mawlā and others, Dār al-Turāth, 3rd ed., Cairo.

14 - Al-Zajjājī: Ishtiqāq asmāʼ Allah, edited by ʻAbd al-Ḥussein al-Mubārak, Muʼassasat al-Risāla, 2nd ed., Beirut 1986.

15 - Ibn al-Sakkīt: Iṣlāḥ al-manṭiq, edited by Aḥmad Shākir and ʻAbd al-Salām Hārūn, Dār al-Maʻārif, 4th ed., Cairo.

16 - Ibn Fāris, Aḥmad: As-ṣāḥibī fī fiqh al-lugha wa sunaṅ al-ʻArab fī kalāmiha, Al-Maktaba al-Salafiyya, Cairo 1910.

17 - Ibn Fāris, Maqāyis al-lugha, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, 2nd ed., Beirut.

18 - Ibn Jinnī: Al-khaṣāʼiṣ, edited by Muḥammad ʻAlī al-Najjār, Al-Maktaba al-ʻIlmiyya, Beirut.

19 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār al-Maʻārif, Cairo.

20 - Ibn Qutayba: Taʼwīl mushkil al-Qurʼān, edited by Aḥmad Ṣaqar, Dār al-Turāth, Cairo 1973.

21 - Ibn Sallām, Abū ʻUbayd al-Qāsim: Gharīb al-ḥadīth, edited by Ḥussein Muḥammad Sharf, Maṭābiʻ al-Āmīriyya, Cairo 1984.

22 - Jabal, Muḥammad Ḥassan: ʻIlm al-ishtiqāq naẓariyaṅ wa taṭbīqiyaṅ, Maktabat al-Ādāb, 1st ed., Cairo 2006.

23 - Mubarak, Muḥammad: Fiqh al-lugha wa khaṣāʻiṣ al-ʻarabiyya, Dār al-Fikr, 2nd ed., Beirut 2004.